Kant

Sein Leben und seine Lehre

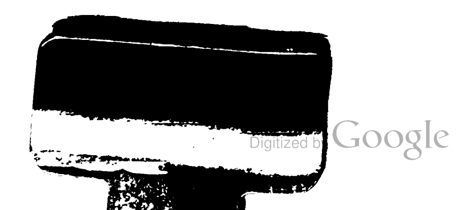
Zweite Auflage

Dr. M. Kronenberg

Döbler pinx. Photogr. Bruckmann

IMMANUEL KANT

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oscar Beck in München



Kant

Sein Leben und seine Lehre

Von

Dr. M. Kronenberg

[illegible] bearbeitete und erweiterte Auflage

Mit einem Portrait Kants



[illegible] 1904
[illegible] Verlagsbuchhandlung
[illegible]









Döbler pinx. Photogr. Bruckmann

IMMANUEL KANT

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oscar Beck in München

Kant

Sein Leben und seine Lehre

von

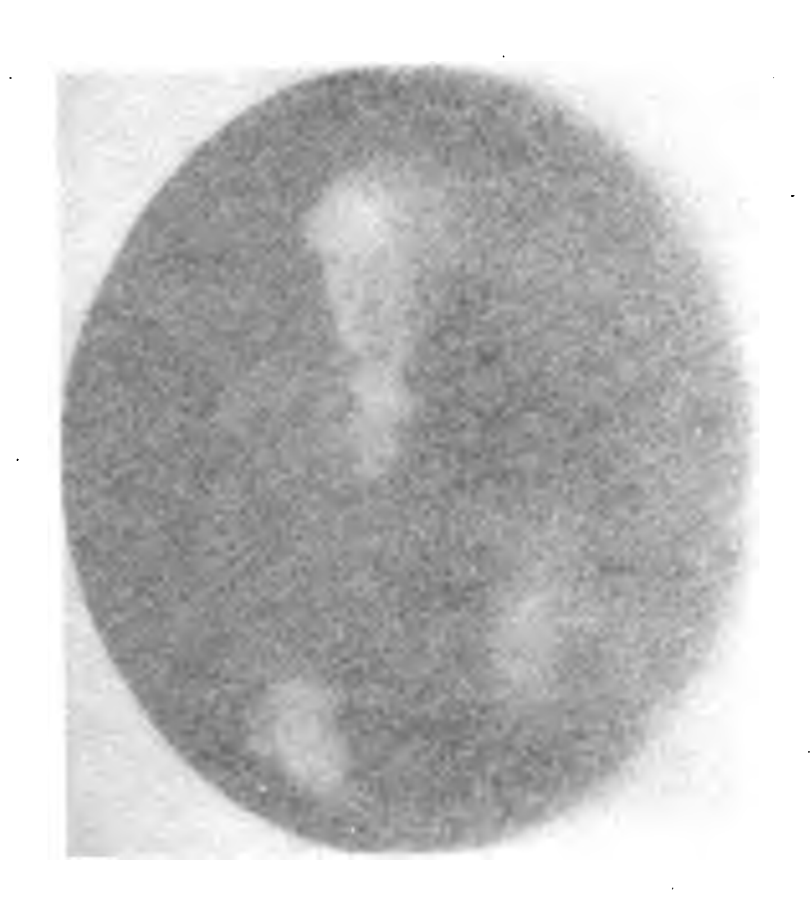
Dr. M. Kronenberg

Zweite neubearbeitete und erweiterte Auflage

Mit einem Porträt Kants



München 1904
C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
Oskar Beck



Kant

Sein Leben und seine Lehre

Von

Dr. M. Kronenberg

Zweite neubearbeitete und erweiterte Auflage

Mit einem Porträt Kants



München 1904
C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
Oskar Beck

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

Aus dem Vorwort zur ersten Auflage.

Ein Buch muß und soll für sich selbst sprechen. Nur ist es dabei unerläßlich, daß der Maßstab der Beurteilung aus ihm selbst entnommen, nicht von außen hineingetragen wird; und da das letztere Verfahren nur allzu häufig beobachtet wird, so erscheint es aus diesem, allerdings auch nur aus diesem Grunde, nicht überflüssig, in einem kurzen Geleitworte wenigstens einige der wesentlichsten Gesichtspunkte hervorzuheben, die den Verfasser bei Abfassung seiner Schrift geleitet haben.

Die vorliegende Kant-Biographie ist bestimmt, einerseits überhaupt zum geschichtlichen Verständnis der Kantischen Epoche und Lehre beizutragen, anderseits namentlich dem weiteren Kreise der Gebildeten Teilnahme und Verständnis für die Persönlichkeit und Ideenwelt Kants zu vermitteln, und zwar zu vermitteln in einheitlich abgeschlossener Darstellung, wenngleich innerhalb der gemessenen Grenzen, welche einem solchen Unternehmen von vornherein eben durch seinen Zweck gezogen sind. Daß eine solche Schrift einem Bedürfnis, und selbst einem dringenden Bedürfnis, entgegenkommt, wird von niemandem geleugnet

werden, es sei denn von jenen, welche in der bloßen Anhäufung von Tatsachen, womöglich in monströs ungelenker Darstellung und Verarbeitung, das Kriterium echter Wissenschaftlichkeit erblicken, jedes Hinausschreiten aber über die engen Kreise der Fachgelehrsamkeit für eine Profanation der Wissenschaft halten. Erfreulicherweise aber mehren sich auch unter den Fachgelehrten die Stimmen derer, welche, bei allem Rechte, das der Spezialforschung von vornherein gesichert ist, doch in Zukunft sogar für diese mehr von der zusammenfassenden Darstellung, der einheitlichen kongenialen Durchdringung der ganzen Kantischen Ideenwelt erhoffen, als auf dem umgekehrten Wege. Innerhalb des gebildeten Publikums aber ist das Verlangen, sich der Kantischen Philosophie auch als eines lebendigen Besitztums zu bemächtigen, mehr als je vorhanden — und aus gutem Grunde. Die zahlreichen schweren und verwickelten Probleme, welche unsere Zeit bewegen, erfordern zu ihrer Lösung in erster Linie auch die Mitwirkung der Philosophie. Welches Verlangen ist also berechtigter, als mit den Kantischen Gedanken vertraut zu werden, welche die Quelle bilden für alle anderen Gedankenströme, die im Laufe unseres Jahrhunderts entsprungen sind?

Die Aufgabe, welche die vorliegende Schrift zu lösen hatte, war nach alledem also mehr eine didaktische, als eine heuristische, es konnte sich weniger darum handeln, neues Material ausfindig zu machen, als das vorhandene nach denjenigen Gesichtspunkten zu verarbeiten, welche der Zweck der Schrift erforderte. Im einzelnen das eingeschlagene Verfahren zu rechtfertigen, dazu ist hier nicht der Ort. Nur auf einen Gesichtspunkt möchte ich zum

Schluß hinweisen. Unter den pädagogischen Hilfsmitteln, mit welchen Teilnahme und Verständnis für ein großes philosophisches System gerade innerhalb der weiteren Kreise der Gebildeten geweckt werden kann, scheint mir eins der wesentlichsten zu sein, daß die Darstellung mit Stimmung und in maßvoller Weise auch mit Affekt sich erfülle. Nirgendwo ist das mehr angebracht, als in der Philosophie, die ja nicht bloß einen wissenschaftlich-encyklopädischen Charakter hat, sondern auch eine Lebensmacht ist, und deshalb sich an den ganzen Menschen, an sein Fühlen ebensowohl als an sein Denken, wendet; und wiederum wird innerhalb der Philosophie kaum bei einem Denker mehr ein solches Verfahren nahegelegt als gerade bei Kant, der vor allem durch die Tiefe seiner Sittenlehre und durch seine eigene vorbildliche sittliche Größe für immer als der wahre praeceptor Germaniae, ja als der Lehrer der ganzen Menschheit dastehen wird.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Die vorliegende zweite Auflage bildet eine wesentliche Um- und Neugestaltung der ersten. Nicht als ob ich die vorstehend dargelegten Hauptgesichtspunkte, welche für die Abfassung des Buches ursprünglich bestimmend waren, verlassen hätte: aber sie schienen mir einer erweiterten und vertiefteren Anwendung ebenso fähig wie bedürftig. Die erste Auflage war ein Versuch auf einem bis dahin kaum be-

tretenen Wege — der Mängel, die diesem Versuch anhafteten, und die bei der Schwierigkeit der Aufgabe zum Teil zunächst unvermeidbar blieben, war ich mir wohl bewußt. So mußte gerade die ungewöhnlich beifällige, ja vielfach begeisterte Aufnahme, welche dieses Buch ebensowohl bei den berufensten Sachkennern als auch in dem weiteren Kreis der Gebildeten gefunden hat, mir um so mehr die Verpflichtung auferlegen, es nicht von neuem an die Öffentlichkeit treten zu lassen, ehe ich nicht, unter Beibehaltung der ersten Grundlagen und Festhaltung der ursprünglichen leitenden Gesichtspunkte, eine Neugestaltung des Ganzen vornehmen konnte. Das ist nun hier geschehen. Es wird bei aufmerksamem Vergleich niemandem entgehen, wie durchgreifend diese Umgestaltungen sind — ich beschränke mich hier darauf, die wichtigsten kurz zu bezeichnen.

Durchgreifend verändert ist vor allem die Darstellung des Kantischen Systems. Es ist in dieser Auflage nicht mehr bloß in seinen Hauptgliedern, sondern vollständig, bis in seine entfernteren Nebenglieder hinein, zur Darstellung gekommen. Dadurch wurde denn auch eine erhebliche Erweiterung des Umfangs bedingt. Neu hinzugekommen ist das ganze Kapitel sieben („Angewandte Ethik"), in welchem, aus Gründen, über welche der Text selbst Aufschluß gibt, die Anthropologie, Rechtsphilosophie, Tugendlehre und Philosophie der Geschichte zusammengefaßt sind; ferner die Darstellung der Teleologie im neunten Kapitel. Die übrigen Abschnitte haben ebenfalls mehr oder weniger umfassende Veränderungen und Ergänzungen erfahren, am meisten Kapitel fünf (Erkenntnislehre), wo u. a. die Darstellung der Entstehung des Erkenntnisproblems sowie der — ebenso prinzipiell, im

Zusammenhang des Systems, wie geschichtlich wichtigen — transcendentalen Deduktion neu hinzugefügt wurde, letztere allerdings nur dem Inhalte nach, unabhängig von der schwerfälligen scholastischen Darstellungsform in der Kantischen Vernunftkritik.

Ebenfalls wesentlich umgestaltet wurde der biographische Teil. Hier konnte auch mancherlei wertvolles neues Material, das gerade seit dem Erscheinen der ersten Auflage dieses Buches zu Tage getreten ist, für die Darstellung mit benutzt werden. Als eine vor allem ausgiebige Quelle will ich nur Reickes vortreffliche Edition des Kantischen Briefwechsels (in der von der preuß. Akademie der Wissenschaften in Angriff genommenen Gesamtausgabe der Werke Kants) mit besonderem Dank hervorheben. Daß ich hier, wie in der Darstellung des Systems, auch im einzelnen vielfach die bessernde Hand angelegt, die Darstellung sorgfältig nachgeprüft, eingeschlichene Irrtümer, stilistische Härten beseitigt habe u. dgl. bedarf kaum einer besonderen Hervorhebung. Das einleitende Kapitel (Kants geschichtliche Stellung) habe ich nicht nur in früherem Umfange beibehalten, sondern innerhalb dieses Rahmens noch sorgfältiger ausgestaltet, wobei mir namentlich der Gesichtspunkt maßgebend war, daß dieses Buch, indem es in die Kantische Gedankenwelt einführt, eben dadurch gleichzeitig in die Philosophie überhaupt einführen und so auch die Funktion einer allgemeinen philosophischen Propädeutik übernehmen soll. Endlich wird die genauer durchgeführte Gliederung des ganzen Stoffs sowie die Beifügung eines Registers, wie ich hoffe, die Lektüre und den Gebrauch des Buches wesentlich erleichtern und die Zugabe des Porträts sicher jedem Leser willkommen sein.

Möge dieses Buch nunmehr auch in seiner neuen und, wie ich hoffe, wesentlich verbesserten Gestalt, seinem ursprünglichen Zwecke dienen: daß es nämlich möglichst dazu beitrage, die Kantische Gedankenwelt zu einem wirklichen lebendigen Besitztum unserer Zeit und unseres Volkes zu machen. Diese ganze Gedankenarbeit Kants und seiner philosophischen Nachfolger hat sein nächster Geisteserbe, Fichte, einmal treffend dahin charakterisiert: sie habe ganz neue, tiefe Schachte des Gedankens eröffnet und Licht und Tag eingeführt in ihre Abgründe und „Felsmassen von Gedanken geschleudert, aus denen die zukünftigen Zeitalter sich Wohnungen erbauen." In der Tat, diese Gedankenwelt liegt vor uns wie ein ungeheurer Steinbruch, — aber wie wenigen ist dieser überhaupt bekannt, und wie weit sind wir vor allem noch davon entfernt, dieses Felsgestein auch zu brechen und uns daraus Wohnungen der Zukunft zu bauen!

Berlin, Oktober 1903.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Erster Teil.

Die Kantische Epoche. Kants Persönlichkeit und geistige Entwickelung.

Zweiter Teil.

Kants philosophisches System.

Anhang.

Erster Teil.

Die Kantische Epoche. Kants Persönlichkeit und geistige Entwickelung.

Erstes Kapitel.

Kants geschichtliche Stellung.

Wenn man ernsthaft an die Aufgabe herantritt, eine große geschichtliche Persönlichkeit und ihr Werk kennen zu lernen, so handelt es sich zunächst darum, eine allgemeine Orientierung und einige feste Richtungslinien der Betrachtung zu gewinnen. Denn ehe man eine Erscheinung näher ins Auge faßt, ist es nötig, sie von den anderen, vor allem den nächsten, abzugrenzen, und ehe man die Betrachtung auf sie richtet, muß man sich vergewissern, von welchen Standorten aus und unter welchen Gesichtswinkeln sie zu erfolgen habe.

Blickt man derart auf die geschichtliche Erscheinung, welche durch den Namen **Kant** bezeichnet ist, so bemerkt man zunächst: Kant ist nicht nur ein hervorragender philosophischer Systematiker unter vielen, sondern auch ein philosophischer **Reformator**, dessen Einfluß bestimmend und richtunggebend war für die ganze nachfolgende Entwickelung der Philosophie. Diese philosophische Reformation aber bedeutet gleichzeitig einen Wendepunkt in der allgemeinen geistigen Kultur. Die Kantische Epoche bildet gleichsam die geistige Wasserscheide, welche das neunzehnte Jahrhundert von dem achtzehnten abgrenzt. Auch wer nur geringes historisches Unterscheidungsvermögen besitzt, erkennt sehr leicht, wie **nach** der Kantischen Epoche nicht nur der wesentliche Ideengehalt der Zeit, sondern

auch der ganze Rhythmus des geistigen Lebens, sein Ton und seine Färbung verwandelt sind.

Indessen beschränkt sich dieser scharfe Gegensatz nicht bloß auf das achtzehnte und neunzehnte Jahrhundert. Wer von einem höheren geschichtlichen Standorte aus die Kantische Reformation ins Auge faßt, bemerkt, daß sie ein Wendepunkt in der Geschichte der ganzen Menschheit ist. Nicht nur vom achtzehnten Jahrhundert, sondern von der gesamten vorangegangenen geschichtlichen Entwickelung ist unsere Zeit durch die Kantische Epoche geschieden. In der ganzen Kette der Ereignisse, die für uns im Bereiche geschichtlicher Erkenntnis liegen, nehmen wir vier Hauptwendepunkte an, die bezeichnet sind durch die Namen zweier religiöser und zweier philosophischer Reformatoren: Sokrates, Christus, Luther und Kant.

Von diesem höchsten, die umfassendsten Ausblicke bietenden Standorte einer weltgeschichtlichen Betrachtung aus gilt es zunächst eine allgemeine Orientierung zu gewinnen, ehe man, durch die zeitgeschichtliche Orientierung hindurch, das Objekt der Untersuchung gleichsam immer enger umkreisend, bis zur Kantischen Reformation selbst und ihrer detaillierten Betrachtung vordringt.

I.

Wesen der Philosophie, ihr Verhältnis zum religiösen Mythus, die typischen Formen ihrer Entwickelung.

Wer der geschichtlichen Betrachtung philosophischer Systeme zuerst näher tritt, empfängt zunächst den Eindruck einer verwirrenden Mannigfaltigkeit, eines scheinbar undurchdringlichen Chaos von Meinungen. Es geht ihm wie dem Unkundigen, der am Nachthimmel nur ein verwirrendes Geflimmer von Sternen sieht, ehe ihm die teleskopische Betrach-

tung und die wissenschaftliche Erkenntnis die strenge Notwendigkeit und gesetzmäßige Ordnung enthüllt haben, welche alle diese Gestirne aneinander bindet.

Auch in der Entwickelung des philosophischen Denkens herrscht nicht Zufall und Willkür, sondern Ordnung und Notwendigkeit, die sich um so mehr offenbaren, je mehr man die anfangs so verwirrende Mannigfaltigkeit von Systemen mit klarem Blick durchdringt. Notwendigkeit herrscht hier in einem doppelten Sinne, einem subjektiven und einem objektiven. Alle diese philosophischen Systeme von geschichtlicher Bedeutung sind zunächst keine Summen zufälliger Meinungen, sie sind auch keine geordneten Summen wissenschaftlicher Erkenntnisse — sonst wäre jede Encyklopädie eine Philosophie — sondern sie stellen einen Inbegriff von Erkenntnissen, Anschauungen und Meinungen dar, die äußerlich wohl zusammengehalten sind durch die Form des Systems, deren innere Einheit aber gebildet wird durch die Individualität des Philosophen. Je mehr diese entwickelt, je schärfer sie ausgeprägt ist, um so geringer ist der Spielraum für Zufall und regellose Willkür in der Gedankenbildung, um so größer ist die Notwendigkeit in der Entwickelung der Gedanken und ihrer Verknüpfung. Das drückt Fichte treffend mit den Worten aus: Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist. Denn die Philosophie ist kein toter Hausrat, den man an- und ablegen könnte, sondern sie ist beseelt durch die Seele des Menschen, der sie hat.

Aus diesem Grunde gibt es innerhalb der großen philosophischen Systeme nur wenige Gedankenreihen, welche es zulassen, daß man sie isoliert, ohne engsten Zusammenhang mit der inneren Einheit des ganzen Systems betrachtet. Eben darum wird auch die analytische Betrachtung, welche das

Einzelne kritisch zergliedert, die Einsicht in ein philosophisches System stets verfehlen, wenn ihr nicht die kongeniale Betrachtung ergänzend zur Seite tritt, d. h. die Fähigkeit, aus dem innersten Geiste einer Persönlichkeit ihre Gedankenwelt nachbildend neu zu erzeugen.

Notwendigkeit und gesetzmäßige Ordnung aber beherrscht nicht nur die philosophischen Systeme selbst, sondern ebenso auch ihre geschichtlichen Beziehungen. Denn ein jedes entspricht, wie dem innersten Geiste einer Persönlichkeit, so auch der Seele eines Zeitalters und einer bestimmten Stufe menschlicher Entwickelung. Die großen Menschen, sagt Hegel treffend, sind dies deshalb, weil sie, indem sie ihre partikularen Zwecke erfüllen, zugleich das vollbringen, was in der Zeit liegt, die gleichsam den Willen des Weltgeistes vollstrecken. So erfüllt ein philosophisches System das Verlangen und Sehnen und Ringen eines Zeitalters, sich seiner selbst bewußt zu werden, es gibt dem Geiste einer Zeit, wenn auch selten allseitig, Ausdruck, und damit auch einem bestimmten Formationsstadium, einer bestimmten Entwickelungsstufe des menschlichen Geistes überhaupt. Es gibt dem Ausdruck nicht in Gefühlen und sinnlichen Darstellungen wie die Kunst, sondern in Gedankenbildungen. Indem die Philosophie in der ihr eigentümlichen Weise den innersten geistigen Gehalt einer Zeit zur Darstellung zu bringen sucht, kann sie es auch nur mit den ihr eigentümlichen Mitteln: ihr Organ ist die Vernunft, ihr Werkzeug das logische Denken, ihr Material sind Begriffe und Ideen.

Die solcher Art bestimmte Philosophie ist ein nur langsam und allmählich herangereiftes Produkt der Kulturentwickelung und tritt selbst in den Zeiten, welche im Erleuchtungskreise der Geschichte liegen, ziemlich spät hervor. Denn die Vernunft bedarf, wie jedes andere Organ, erst einer langen

Ausbildung, ehe sie zu den höchsten Leistungen befähigt ist, und sie dient zunächst der Notdurft des Menschen, der bloßen Erhaltung seines Daseins, ehe sie in den Dienst der freien Erkenntnis tritt. Erst wenn das äußere Leben gesichert ist, wenn die rohen Bedürfnisse und die Forderungen des Augenblicks nicht mehr alle Verstandeskräfte beanspruchen, können diese für die freie Erkenntnistätigkeit entbunden werden. In der sicheren Gemeinschaft eines geordneten Staatslebens, auf der Grundlage einer erhöhten und verfeinerten Lebensführung entsteht darum alle Wissenschaft und Kunst, zuerst und vor allen anderen die Philosophie. Daher finden wir den eigentlichen Anfang der Geschichte der Philosophie in jenen reichen jonischen Küstenstrichen des mittelländischen Meeres, wo zuerst durch den kühnsten Aufschwung von Handel, Schiffahrt und Gewerbtätigkeit eine reiche Kulturblüte entstanden war, wo unter der Herrschaft freiheitlicher Gesetze die menschliche Tätigkeit nach allen Seiten sich voll entfalten konnte, und so das ganze Leben einen mehr durchgeistigten Charakter und einen größeren Schwung erhielt.

Es kommt aber noch etwas hinzu, was das verhältnismäßig späte Auftreten der Philosophie erklärlich macht. Diese findet ja in den Köpfen niemals ein völliges Vacuum vor, vielmehr ist dem unausweichlichen Bedürfnisse der menschlichen Natur, irgend welche Vorstellungen über den Zusammenhang der Dinge zu besitzen, auch vorher schon in anderer Weise Genüge getan: durch den religiösen Mythus. Lange ehe es eine zusammenfassende Ausdeutung des Wirklichen auf begrifflichem Wege, vermittelst der Vernunft, gibt, gab es eine solche auf dem Wege gefühlsmäßiger Darstellungen und Ahnungen, vermittelst der Phantasie. In dem Wilden, welcher beim rollenden Donner angsterfüllt auf die Kniee sinkt und

diese Erscheinung ahnend mit der Vorstellung irgend eines höheren Wesens verknüpft, regen sich bereits keimartig Anfänge philosophischer Erkenntnis und von da führt ein langer Weg aufwärts zu jenem dichten Netz von phantasievollen und phantastischen Vorstellungen, Gleichnissen und Symbolen zur Ausdeutung des Wirklichen, wie wir sie auf den ersten Entwickelungsstufen der späteren Kulturvölker beobachten. So ist die Wiege der Philosophie umgeben von einem wogenden Meer phantasievoller mythischer Vorstellungsmassen, und oftmals scheint hierbei das kindliche Ahnungsvermögen Wahrheiten und gereifte Erkenntnisse der späteren Zeit in überraschender Weise vorausgenommen zu haben.

Man kann diese ganze Zeit der, ausschließlich oder doch vorwiegend, im Elemente des religiösen Mythus sich bewegenden Weltbetrachtung als das Kindesalter eines Volkes oder einer Völkerfamilie, die der philosophischen Welterkenntnis als die Zeit der männlichen Reife betrachten. Die Epoche, welche beide voneinander abgrenzt, läßt sich an einem Merkmal deutlich erkennen: an der außerordentlichen feindlichen Spannung zwischen Autorität und Vernunft, Überlieferung und freier Erkenntnis, religiösem Mythus und Philosophie. Zuerst war dieser Gegensatz kein offener, kaum ein bewußter: die Vernunft trat zunächst nur in den Dienst der religiösen Vorstellungen und suchte diese zu prüfen, zu berichtigen und zu verfeinern. Nun aber beginnt der offene Kampf, die äußerste Spannung des Gegensatzes beider: dem Glauben tritt nun das Wissen, der Autorität und Überlieferung die Vernunft, der gebundenen die freie Einsicht gegenüber, vom Mythus, der die Wahrheit zu besitzen glaubt, ringt sich die Philosophie los, die sie erst suchen möchte. Der so entbrennende Kampf — ein Kampf so alt wie die menschliche Kultur — wird, wie alle Befreiungs-

kämpfe, zunächst immer mit ungleichartigen Kräften geführt, da die Vertreter des religiösen Mythus die gewaltige Macht einer Jahrhunderte alten Überlieferung in die Wagschale werfen können und stets gegenüber dem winzigen Häuflein der Wissenden und im Geiste Suchenden die große Masse der Glaubenden auf ihrer Seite haben. Daher ist die Walstatt der philosophischen Geisteskämpfe gleichzeitig das Pantheon zahlloser Märtyrer, welche im Kampfe gegen die Übermacht erlegen sind. Daher aber kommt es auch, daß die Philosophie erst auf so späten Stufen der geschichtlichen Entwicklung hervortritt, erst dann nämlich, wenn die freie Vernunfterkenntnis soweit erstarkt ist, daß sie mit unwiderstehlicher Gewalt alle Schranken durchbricht, welche die Verteidiger des Überlieferten ihr entgegenstellen. Erst nach langem Kampfe kommt dann die Zeit, da Glauben und Erkenntnis, ihrer Unabhängigkeit versichert, in das Verhältnis gegenseitiger Achtung treten können. Die gefesselte Vernunft mußte dem Glauben feindlich gegenüberstehen, die freigewordene rechtfertigt und stärkt seinen wahren Wert und seine bleibenden Ansprüche mehr als es jede äußere Autorität und alle Machtmittel vermögen. —

Wiewohl man dem Kindesalter die ganze nachfolgende Entwickelung insgesamt als die der männlichen Reife entgegensetzt, so kann man innerhalb dieser wiederum drei Hauptstufen unterscheiden: das Jünglingsalter, die Zeit der männlichen Reife im engeren Sinne, und das Greisenalter. Etwas ganz ähnliches zeigt sich im geistigen Leben der Völker, so wie es sich in der geschichtlichen Entwickelung der Philosophie entfaltet.

Sobald der jugendliche Mensch der Leitung durch die Autorität entwachsen zu sein glaubt und sich auf sich selbst und seine eigenen Kräfte stellt, beginnt bei ihm ein leidenschaftliches Vorwärtsstreben ins Weite, welches die fernsten

Ziele zu erreichen trachtet, ohne sich lange mit der Prüfung der eigenen Kräfte aufzuhalten, und ohne sich viel um die Hindernisse zu kümmern, welche die Welt, wie sie wirklich ist, diesem Streben entgegenstellt. Nicht anders ist es mit den Anfangsstadien der philosophischen Entwickelung in ihrer Jugendperiode. Kaum fühlt die freie Vernunft ihre Kräfte entbunden, so wendet sie sich auch den höchsten Problemen zu, und, ohne zu fragen, wie weit sie denn wohl ihren Flug auszudehnen im stande sei, stürmt sie leidenschaftlich in die Weite der unermeßlichen Wirklichkeit, bis an deren äußerste Grenzen, um den gesamten Zusammenhang des Seins zu ergründen. Daher ist alle Philosophie in der ersten Epoche ihrer Entwicklung Naturphilosophie; die Natur in ihren weitesten Zusammenhängen, der Grund alles Seienden soll erforscht werden, und nur insoweit als unter vielen Erscheinungen auch der Mensch innerhalb der Natur seine Stelle einnimmt, wird auch er ein Gegenstand philosophischer Erkenntnis, doch ohne bevorzugte Aufmerksamkeit, als ihr Schlußglied, nicht als Anfangsglied.

Indessen gerade infolge dieser leidenschaftlichen Überstürzung wird eine heilsame Umkehr eingeleitet. Denn indem der Jugenddrang den philosophischen Gedanken in immer weitere Fernen lockt, treten nach und nach die großen Schwierigkeiten und Gefahren zu Tage, welche das Unternehmen der freien Vernunft überhaupt bedrohen. Die Vernunft sieht sich in unlösliche Schwierigkeiten verstrickt, dadurch wird sie, wenn man so sagen darf, allmählich stutzig, an dem Widerspruch der verschiedenen Meinungen wird sie dessen inne, daß sie sich verirrt habe und notgedrungen zum Ausgangspunkte zurückkehren müsse. Sie prüft nun von neuem alles, was bisher an Vernunfterkenntnissen gewonnen ist, und nichts hält mehr

stand, das gesamte Vernunftgebäude, das bis in die Wolken ragte, stürzt zusammen, und damit ist auch das Fundament, das kühne Selbstvertrauen, nachhaltig erschüttert. Eine Periode des Zweifels bricht damit an, eine Zeit unruhigen Schwankens und Gärens. In einer solchen Krisis scheint schlechterdings nichts mehr festzustehen, Wahrheit und Irrtum wollen sich unterschiedlos vermischen. Aber eben dadurch wird auch diese Krisis entschieden. Denn eben indem man bemerkt, daß außer uns, in den Dingen, nichts Festes, keine bleibende Wahrheit zu finden ist, wird man notgedrungen zu der Einsicht geführt, daß alle Erkenntnis im Grunde genommen nichts anderes ist, als die Art und Weise, wie die Dinge im Menschen sich reflektieren, im Spiegel des menschlichen Geistes sich darstellen, daß mit einem Worte, wie Protagoras gesagt hat, der Mensch es ist, welcher den Maßstab für alle Dinge darbietet. Nun wird mit einem Male die Fehlerquelle sichtbar, aus der alle Irrtümer entsprungen sind. Die Vernunft richtete ihre Fernrohre in die entferntesten Gegenden des Universums, ohne die Beschaffenheit und Tragweite des Instrumentes untersucht zu haben. Es ging ihr wie einem, der von den Gesetzen der Optik nichts weiß und nun vergebens weiter und weiter fortstürmt, um die Stelle zu erreichen, wo der Himmel die Erde berührt. Nun wird ihr die Täuschung klar, die dadurch entstand, daß die zentrale Stellung des Menschen in der Welt außer acht gelassen war, daß diese Welt, wenn sie erkannt werden soll, doch eben abhängig ist von dem Werkzeug der Erkenntnis, der Vernunft, allgemein also von der Natur des Menschen. Damit tritt der Mensch in den Mittelpunkt der Erkenntnistätigkeit und überhaupt alles geistigen Lebens. Er besinnt sich auf sich selbst, er ruft die Vernunft von ihrem Fluge in ungemessene Fernen zu ihrem natürlichen Ausgangs-

punkte zurück, um nun zunächst zu fragen: Worin besteht das Wesen und der Ursprung der Erkenntnis und ihres Werkzeuges, der Vernunft? Und verallgemeinert lautet diese Frage: Was ist überhaupt der Mensch, welches der Ausgangs- und Endpunkt seines Daseins, die gleichbleibende Natur des Einzelnen wie des ganzen Menschengeschlechts?

Indem diese Fragen in den Mittelpunkt des Geisteslebens rücken, bricht eine neue Epoche in der geistigen Entwickelung an, ganz analog derjenigen, welche für den einzelnen Menschen beim Übergange vom Jünglingsalter zur männlichen Reife anhebt. Auch bei ihm tritt in dieser Zeit die heftigste Krisis ein, welche er während seines Lebens durchzumachen hat, und sie wird ebenfalls dadurch charakterisiert, daß er sich von dem leidenschaftlichen Umherschweifen und Sichgehenlassen in der Außenwelt mehr und mehr abwendet und gedankenvoll, gleichsam monologisch, sich in sein eigenes Innere zurückzieht, und daß die Fragen nach seines eigenen inneren Wesens Wert, Ursprung und Bestimmung mehr und mehr sein ganzes Denken beherrschen.

Diese kritische Zeit der Rückkehr zur energischen Selbstbesinnung ist, wie für das Individuum, so auch für ganze Zeitalter immer von ungemeiner Fruchtbarkeit. Denn indem der reflektierende Mensch alles auf sich zurückbezieht und nach seinem eigenen Wesen mißt, wird gleichmäßig alles Äußere verinnerlicht, alles Innerliche auch in das Äußere hineingelegt. Auf der Harmonie aber von Innerem und Äußerem oder, um mit Schiller zu reden, auf dem Wechsel von Streben nach Fläche und Streben nach Tiefe beruht alle Gesundheit und Kraft des geistigen Lebens, so wie die des animalischen Lebens auf Systole und Diastole, dem gleichmäßigen Rhythmus von Einatmen und Ausatmen, beruht. Daher erhält in solchen

Zeiten das gesamte geistige Leben eine besonders einheitliche Färbung, ungewöhnliche Tiefe und einen größeren Schwung, der selbst geringere Geister mit sich fortreißt. Alle Kräfte sind nun in lebhaftester Tätigkeit, und das erhebende Gefühl der siegreichen Selbstgewißheit des Menschen läßt alles Kleinliche mehr zurücktreten und gibt weiteren Raum für große Erkenntnisse und fruchtbare Ideen.

In der Geschichte der Menschheit wissen wir bis jetzt nur von zwei Zeitaltern dieser Art, und es waren die größten Kulturperioden, die wir kennen. Im Mittelpunkte der einen steht der Name Sokrates, im Mittelpunkte der andern der Name Kant. Und man braucht nur daran zu erinnern, welche Fülle von Genies in jenen beiden Zeitaltern hervortraten: dort die Sophokles und Aristophanes, Phidias und Praxiteles, Zeuxis und Apelles, Demosthenes und Thukidides, Plato und Aristoteles u. s. w., hier die Schiller und Goethe, Lessing und Herder, Mozart und Beethoven, Karstens und Thorwaldsen, Wilhelm und Alexander von Humboldt, Fichte und Herbart, Hegel und Schopenhauer u. s. w., um die ganze Tiefe des geistigen Lebens in diesen Zeiten ermessen zu können, wo es auf dem engsten Gebiet und im kürzesten Zeitraum, gleichsam in konzentriertester Form, sich entwickelte.

Indessen es gibt nur eine rasch vorübereilende Periode höchster Manneskraft, jede Blütezeit ist, wie in der Natur, nichts als ein flüchtiger Moment zwischen langdauernder mühsamer Aufwärtsentwickelung und ebenso langdauerndem Hinwelken und Sterben. So dauert auch jene glückliche Periode einer harmonischen Übereinstimmung zwischen Denken und Sein, Innerlichem und Äußerlichem nur verhältnismäßig kurze Zeit. Schon auf jenen Höhenpunkten bemerkt man, wie das Innerliche leise das Übergewicht erhält, wie allmählich die

Vorstellungen, welche der Mensch aus sich gewinnt, in der Wirklichkeit immer weniger ihr Gegenbild finden, wie die idealen Forderungen, die er aus sich erzeugt, mit der Wirklichkeit in immer schärferen Kontrast geraten und zuletzt alle Wirklichkeit, alles Äußere, die Welt, das natürliche Sein nur noch bloße Schatten des Innerlichen sind oder ganz zu Boden sinken. Das Ende dieser ganzen Entwickelung ist schließlich eine kümmerliche Resignation bei wenigen, bei den meisten die Verzweiflung, das müde Sichselbstaufgeben der Vernunft, die schließlich von neuem der Herrschaft des religiösen Mythus den Platz einräumt.

II.

Entwickelungsgang der Philosophie bis Kant.

Die vorher charakterisierten typischen Entwickelungsformen des philosophischen Denkens lassen sich mit voller Klarheit nur in der griechischen Philosophie verfolgen. Hier aber, wo auf engbegrenztem Schauplatz ein einzelnes kleines Volk Träger der geistigen Entwickelung war, vollziehen sich diese Hauptwandlungen der philosophischen Gedankenbildung auch mit außerordentlicher Folgerichtigkeit wie in einer großen Tragödie, so daß Peripetie und Katastrophe ganz nach den Regeln der dramatischen Kunst sich zu ergeben scheinen.

Die fragmentarischen Kenntnisse, welche wir von den Anfängen der griechischen Philosophie besitzen, lassen doch überall deutlich erkennen, daß man mit einer Art naiver Freude das erste Erwachen der freien Vernunfttätigkeit empfand, die Kräfte, die man neu sich regen fühlte, sogleich mit kindlicher Unbefangenheit gebrauchte und mit jugendlichem Ungestüm sogleich die tiefsten Fragen nach dem „wahrhaft Seienden“, nach dem Zusammenhang der Naturerscheinungen, nach dem „Urgrund“, der Entstehung und dem Vergehen der Welt u. s. w.

lösen zu können vermeinte. Alle diese vorsokratischen Naturphilosophen glaubten das Faustproblem gelöst, die Frage beantwortet zu haben, was denn „die Welt im Innersten zusammenhält". Schritt für Schritt traten dann die inneren Schwierigkeiten hervor, welche alle diese Lösungsversuche bedrohten, und am Ende, in der Sophistik, ergab sich das skeptische Resultat, das Bekenntnis des Nichtwissens, in welchem schon die Einsicht enthalten war, daß man die philosophische Arbeit gänzlich von neuem zu beginnen habe, daß den Anfang dieser neuen Arbeit die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis bilden und im Mittelpunkt dieser Erkenntnis der Mensch stehen müsse.

Diese große geschichtliche Wendung wurde durch Sokrates herbeigeführt, der die Philosophie, wie man sagte, von den Sternen auf die Erde herabführte. Der Mensch stand für ihn im Mittelpunkte aller denkenden Betrachtung. Er prüfte und untersuchte vor allem das Wesen der Erkenntnis und auch dies nicht, um in der Unendlichkeit umherzuschweifen, sondern um das Wesen des Menschen, seine Aufgaben und seine Bestimmung erkennen zu lehren. Und auf dem von ihm bereiteten Grunde erhoben sich die beiden großen Lehrgebäude des Altertums von Plato und Aristoteles, die ersten wirklichen Systeme der Philosophie, zugleich die umfassendsten und tiefsten Schöpfungen des griechischen Geistes.

Aber diese Blütezeit der Antike, da die Ideenwelt der Philosophie das natürliche Abbild der wirklichen Menschenwelt zu sein schien und diese nichts anders als die Realisierung der Ideen, welche der Gedanke aus sich erzeugt hatte, im bildsamen Stoffe der lebendigen Wirklichkeit, — diese glückliche Periode war schnell vorüber, und bald traten Denken und Sein, Idee und Wirklichkeit immer zwiespältiger auseinander.

Die Ideenwelt erhob sich über die lebendige Wirklichkeit, die innerliche Welt des Geistes suchte die Außenwelt nun gleichsam in sich hineinzuziehen. Aber wie sehr auch das Denken mit seinen Begriffen und Gesetzen die Wirklichkeit zu fassen suchte, diese floh immer wieder zurück wie die lockenden Früchte über dem Haupte des Tantalus; und schließlich endete das vergebliche Mühen in der Skepsis, dem Zweifel, nicht jenem frischen, lebendigen Zweifel, welcher der Same neuer Einsicht ist, sondern in dem müden, abgestumpften, durch den die Vernunft sich selbst aufgibt. Und ebenso ging es auf praktischem Felde, im Bereich des menschlichen Handelns. Wie sehr man sich auch abmühte, das Gedachte, die idealen Forderungen des sittlichen Handelns zu verwirklichen, diese Wirklichkeit selbst sprach ihnen immer wieder Hohn, und so endete man zuletzt mit der Überzeugung, daß beide unvereinbar seien, daß das Sittliche die Preisgabe des wirklichen Lebens, die Erhebung über das natürliche gemeine Menschendasein erfordere, wie sie, wenn auch noch unvollkommen, schon der stoische und epikureische Weise vollzieht.

Je mehr man aber so von der Wirklichkeit, von der Natur wie vom natürlichen Menschendasein, sich abwandte, desto leidenschaftlicher zog man sich in das menschliche Innere zurück, um seine Tiefen zu durchforschen. Dabei erging es der Vernunft wie am Anfang ihrer Laufbahn: sie schwärmte phantasievoll in der Unendlichkeit und entdeckte Welten über Welten, von denen sie die wunderbarste Kunde zurückbrachte. Immer weiter entfernte sie sich dabei von der Wirklichkeit, immer größer wurde der Abstand und der Gegensatz zwischen dieser und den entdeckten Idealwelten, so daß zuletzt, am Ende dieser Entwicklung, die durch den Eintritt des Christentums bezeichnet wird, beide sich völlig ausschlossen. Nun schoben

sich schon räumlich und zeitlich in der Vorstellung unzählige Zwischenwelten (Äonen) zwischen die Wirklichkeit und die Idealwelt, nun galt jene als Ursprung alles Bösen, diese als Sitz alles Guten, jene mochte mit dem gemeinen Verstande erfaßt werden, diese nur in einer höheren Erkenntnis, durch geheimnisvolle Visionen, Gesichte und Offenbarungen. Diesem theoretischen Meinen entsprach das praktische Verhalten. Der Wirklichkeit der „niedrigen" Welt suchte man immer mehr zu entfliehen, um sich der Idealwelt zuzuwenden. Daher gab es schon lange vor dem Christentum ein Wegwerfen des natürlichen Menschendaseins, durch Abwendung von der Vernunft, vom Gemeinschaftsleben des Menschen in Staat, Familie, Gesellschaft, durch Abtötung des Fleisches, strengste Askese u. s. w. Und zuletzt ergriff das Verlangen, von der wirklichen Welt völlig los zu kommen oder erlöst zu werden, die ganze müde und ermattete antike Kulturwelt, der Ruf nach Erlösung wurde immer leidenschaftlicher, immer stürmischer und ertönte zuletzt wie ein einziger brausender Akkord.

Indessen dieses Verlangen konnte von der Philosophie nicht mehr befriedigt werden. Denn so weit diese sich auch von der Wirklichkeit entfernte, es geschah immer nur in Gedanken, auf dem Wege der Reflexion. Die wahre Erlösung aber erforderte nicht die höchste Erkenntnis, sondern die höchste Tat, nicht das Loskommen von der Welt durch ein System von Gedanken, auch wenn es noch so fein durchdacht war, sondern die wirkliche Losreißung im eigenen Leben — und das geschah durch den Opfertod Christi. Daher die fascinierende Wirkung, welche dieser ausübte. Denn hier war wirklich ein Mensch aufgestanden, der sich völlig von der wirklichen Welt befreite, der alles von sich warf, was sonst das natürliche Dasein des Menschen ausmacht: Vaterland und

Familie, Liebe und Haß, Leidenschaften und Begierden, und zuletzt auch das, was gemeinhin den Menschen als das Höchste gilt, nämlich das Leben.

Damit endigt zunächst die gesamte Geschichte der Philosophie. Die Vernunft, die so stolz ihren Flug begonnen, hatte sich selbst aufgegeben. Von neuem begann der religiöse Mythus seine unbeschränkte Herrschaft, um so unbeschränkter, als unkultivierte, rohe Naturvölker nun in die geschichtliche Entwicklung eintraten.

Auf verändertem Boden und unter veränderten Verhältnissen wiederholte sich dennoch in den Grundzügen dieselbe Entwicklung wie innerhalb der antiken Kulturwelt.

Es bedurfte eines Zeitraumes von fast tausend Jahren, ehe von diesem mythischen Vorstellungskreise der christlichen Welt die ersten Ergebnisse freier Vernunfttätigkeit sich loslösen konnten. Das geschah unter wesentlicher Einwirkung der Überreste antiken Geistes, der noch lange wie eine fernhinziehende Abendröte die neue christliche Welt bestrahlte. Mit ihrer Hilfe trat man, zunächst innerhalb des Christentums selbst, gleichsam den Rückzug an und suchte allmählich von der äußersten Weltverneinung und dem extremsten Vernunfthaß den Weg zur Natur und Vernunft zurückzufinden. Fortschreitend suchte die weltfremde christliche Anschauung mit der Wirklichkeit sich auszusöhnen, d. h. mit der Wirklichkeit, wie sie im politischen und sozialen, künstlerischen und wissenschaftlichen Leben sich darstellt. In demselben Maße, wie sie auf der Erde heimisch wurde, mußte sie auch die Erkenntnis zu Hilfe rufen, mußte sie der Wirklichkeit auch mit Hilfe der freien Vernunft beizukommen suchen. So wuchs deren Bedeutung immer mehr. Zuerst wirkte sie nur umbildend oder auch bloß systematisierend *innerhalb* der Glaubenslehren, dann richtete sie sich

allmählich zweifelnd und kritisch gegen diese selbst, und wie oft auch die Kirche mit ihrer überlegenen historischen Macht die Einsprüche der Vernunft einzudämmen oder, wenn es not tat, gewaltsam zu unterdrücken suchte, auf die Dauer war eine solche Niederhaltung nicht möglich.

Das letzte Ergebnis dieser Entwickelung, das zugleich den Wiederbeginn der Philosophie bedeutet, ist die Scholastik des ausgehenden Mittelalters, die nichts anderes bezeichnet, als die Anerkennung der Vernunft von seiten der Theologie, deren Hilfe diese nicht mehr entraten kann. Ist auch die Philosophie zunächst nur die „Magd der Theologie“, so doch eine unentbehrliche Magd, die notwendig mit zum kirchlichen Hauswesen gehört. Ehedem hatte man schlechtweg geglaubt: Gott ist zum Menschen geworden; jetzt trägt man der Magd Vernunft auf, dies auch zu beweisen, also die Frage zu beantworten: Warum wurde Gott zum Menschen? — diesen Titel führt eines der Hauptwerke von Anselm von Canterbury, mit dem die eigentliche Scholastik beginnt.

Auf der Höhe der Scholastik ist alsdann zwischen Vernunfterkenntnis und religiösem Mythus bereits eine Art Gleichstellung vollzogen, so daß es in dem philosophischen Systeme von Thomas Aquinas zu dem großartigen Versuche kommt, Glauben und Wissen, Religion und Vernunft dauernd zu versöhnen; und schwärmerische Naturen mochten damals wohl glauben, daß der Höhepunkt der Entwickelung des gesamten Menschengeschlechts erreicht sei, und diese Versöhnung von Glauben und Wissen ebenso von Dauer sein könne, wie die Versöhnung von Papst und Kaiser, des geistlichen und weltlichen Szepters, die zu gleicher Zeit Dante erträumte.

Aber auch nur einen Augenblick konnte man diesen Glauben hegen. Denn eben, indem die Vernunft herbeigerufen worden war, um das mächtige Gebäude der Kirche zu stützen, so war ihre Kraft in ungeahntem Maße gestärkt worden, und alsbald wußte sie nun ihre Kraft dazu anzuwenden, um frei zu werden, d. h. sich der Botmäßigkeit gegenüber der Kirche und der Theologie zu entziehen.

Das Zeitalter dieser Emanzipationskämpfe der freien Vernunft, welches zugleich die Abendröte der mittelalterlichen Welt und den Beginn der neuen Zeit bezeichnet, ist die philosophische Renaissance. Noch war das freie Denken nicht soweit erstarkt, um den Versuch wagen zu können, die gesamte Wirklichkeit mit eigenen Mitteln zu begreifen. Daher zeigte sich die neue Wendung zuerst nur darin, daß man zwar der christlichen Weltanschauung den Rücken kehrte, aber nur, um eine Autorität mit der andern zu vertauschen, an die Stelle der christlichen Überlieferung die der antiken Welt zu setzen. Daher sind die philosophischen Versuche, welche im Zeitalter der Renaissance auftreten, im wesentlichen nichts anderes als Reproduktionen der antiken Philosophie. Im Grunde ist ja die ganze Entwickelung der christlichen Welt von ihren Anfängen an nichts als eine fortschreitende Renaissance. In dem Maße, wie sie sich mit der Wirklichkeit wieder aussöhnte und Schritt für Schritt der Natur und freien Vernunfttätigkeit sich wieder näherte, in demselben Maße wurde auch das klassische Altertum wieder lebendig. Die Renaissance im engeren Sinne bezeichnet also nur die Endperiode dieser Entwickelung, da man an der Hand und unter der Einwirkung der Antike sich nun wieder völlig zur Natur zurückfand, die Dome nicht mehr, wie in der Gotik, sich ausschließlich in die Höhe richteten und nach einer besseren jenseitigen Welt deuteten, sondern sich mit frohem

Behagen auf der festgegründeten Erde ausbreiteten, da selbst die Heiligen zu Vertretern rein menschlicher Ideale, die Madonna zum Typus menschlicher Schönheit wurde und die Sinnlichkeit ihre Rechte zurückerhielt.

Wie die Kunst, so tastete auch die Philosophie an der Hand der Antike zur Natur und zur freien Vernunfttätigkeit zurück. Sie durchmaß dabei den Entwickelungsgang der griechischen Philosophie gleichsam noch einmal in umgekehrter Richtung, bis sie deren Ausgangspunkt, die jonische Naturphilosophie, erreicht hatte. Den letzten Schritt, die völlige Befreiung von jeder Abhängigkeit, auch vom klassischen Altertum, tat sie erst am Ende des sechzehnten Jahrhunderts, das daher auch den eigentlichen Anfang der neuen Zeit bezeichnet. Jetzt erst begann die Philosophie ihre eigene freie Entwickelung, in der sie noch heute steht, ihre *freie* Entwickelung in dem Sinne, daß sie nichts in der Welt gelten lassen wollte, als das, was sie der selbständigen Prüfung der Vernunft unterworfen hatte.

Daher nahmen die beiden großen Begründer der neueren Philosophie, *Cartesius* und *Bacon*, ihren Ausgangspunkt übereinstimmend von dem *absoluten Zweifel*, von dem Zweifel an allem, was vordem als feststehende Wahrheit gegolten hatte, seien es nun vermeintliche Resultate der Erkenntnis oder historische Überlieferungen oder Ansichten von Autoritäten. Alles bisherige vermeintliche Wissen muß man als trügerische Idole zurücklassen, ehe man in den Vorhof der Erkenntnis eintritt, sagt Bacon; und Descartes beginnt seine neue Lehre, indem er an allem zweifelt, was bisher als feststehend galt, selbst am Dasein Gottes und am eigenen Leben. Nur eins ist ihm sicher: die Tatsache, daß es denkende Wesen gibt, die absolute Geltung der menschlichen Vernunft.

In zwei Hauptströmen zugleich entspringt von hier aus die neuere Philosophie. Man muß von der sinnlichen Erfahrung ausgehen und sie richtig methodisch leiten, um bis zu den höchsten, abstraktesten Erkenntnissen, selbst der Einsicht in das Wesen Gottes, die Natur des unendlichen Raumes u. s. w. vordringen zu können, — so sagen Bacon und sein Nachfolger, die daher Erfahrungsphilosophen oder Empiristen heißen. Descartes und seine Nachfolger dagegen, die Rationalisten, wollen das auf sich selbst gestellte reine Denken zum Ausgang nehmen, um von da gleichsam hinabzusteigen zu der gewöhnlichen, sinnlich wahrnehmbaren und erfahrbaren Wirklichkeit.

Aber mochten sie so auch von verschiedenen Punkten ausgehen, und die einen von oben nach unten, die andern von unten nach oben sich bewegen, sie glaubten übereinstimmend an die untrügliche Sicherheit der Vernunft, an deren Fähigkeit, wenn richtig geleitet, den Menschen zu den fernsten Grenzen der Unendlichkeit emporzutragen. So radikal also auch der Zweifel gewesen war, mit dem die Philosophie der Neuzeit begann, so sehr sie auch alles von sich wies, was auf bloßem Glauben beruhte, eine bloße Annahme, ein Glaubenssatz (Dogma) war doch von dem Zweifel unberührt geblieben: daß die Vernunft unbegrenzt in ihrer Wirksamkeit, unbeschränkt in ihrer Kraft sei. So sehr also diese neueren Philosophen auch Wissende sein wollten, an diesem einen Punkte waren sie doch auch wieder Glaubende (Dogmatiker). Und diese gläubige Zuversicht, dieses Vertrauen auf sich selbst, beflügelte von Anfang an die Vernunft, wie einst bei den Griechen, zu den kühnsten Wagnissen. Wie in der vorsokratischen Philosophie, so schwärmte man auch jetzt in der Unendlichkeit umher, in der Meinung, bei richtiger Lenkung der Vernunft das Schluß-

wort aller Erkenntnis zu finden. So wie kühne Seefahrer sich wohl früher auf das Meer hinaus wagten, in der Hoffnung, wenn sie grade ihren Weg verfolgten, auf der Erdscheibe bis zum Rande der Welt vorzudringen, und alsdann von den wunderbarsten Dingen in diesen unendlichen Fernen zu berichten wußten, so brachten auch diese Philosophen von ihren Streifzügen in dem unendlichen Sein die Kunde von den wunderbarsten Dingen heim, sie erzählten von dem wahren Ursprung alles Wirklichen, von den Eigenschaften Gottes, seinem Verhältnis zur Welt, seiner Stellung zu ihr vor der Schöpfung u. s. w. Diesem selbstberauschten Denken schien nichts unerreichbar, wofern es nur sicher zu sein glaubte, daß es richtig, seinem Wesen entsprechend, d. h. methodisch verfuhr. Man nannte diese Methode die mathematische — man hätte sie auch ebensogut die formal-logische nennen können. Denn das formal-logische Denken geht aus von seinem einfachsten Element, dem Begriffe, schreitet fort zu einer Verbindung von Begriffen in Urteilen, zu einer Verbindung von Urteilen in Schlüssen, zu einer Verbindung von Schlüssen in Beweisen, in welchen immer eins die notwendige Folge eines andern ist, — ein Verfahren, das allerdings nirgendwo glänzender und reiner zur Anwendung kommt als in der Mathematik. Daher ist der Spinozismus, das größte und konsequenteste System dieser vorkantischen Periode, nichts anders als ein logisches Durchdenken der Welt oder eine Entwickelung der Welt nach mathematischem Vorbilde: so wie im Denken alles in einer notwendigen Verknüpfung von Grund und Folge, so steht im Seienden alles in einer notwendigen Verknüpfung von Ursache und Wirkung, eine eherne Kette, das Kausalgesetz, umschließt das gesamte Universum, und nichts, auch der Mensch nicht, vermag sich von ihr loszureißen.

Aber wie in der vorsokratischen Naturphilosophie, so ging es auch jetzt wieder: die Vernunft wurde allmählich ernüchtert, indem sie bemerkte, welche Schwierigkeiten ihre kühnen Unternehmungen bedrohten. Ganz besonders wurden diese infolge der Widersprüche und Gegensätze zwischen den einzelnen Systemen fühlbar. Schon im siebzehnten Jahrhundert traten sie scharf hervor: der Empirismus bekämpfte den Rationalismus und umgekehrt, Malebranche stand Berkley gegenüber, Locke wurde von Leibniz angegriffen, und selbst innerhalb der einzelnen Schulen fanden solche Kämpfe statt. Allmählich wurde das Bewußtsein lebendig, daß allen diesen philosophischen Systemen ein Grundfehler anhafte, nämlich die Außerachtlassung der zentralen Stellung, welche der Mensch in der Welt einnimmt, und damit rückte dieser allmählich in den Mittelpunkt der Philosophie.

Im achtzehnten Jahrhundert begann der Zweifel sich immer stärker zu regen. Descartes, Bacon, Spinoza, Hobbes hatten sich bemüht, die Richtschnur für die richtige Methode des Vernunftgebrauches anzugeben, und sie zweifelten nicht, daß das Denken alsdann seines Erfolges sicher sei. Jetzt fand man bereits gewisse Schranken, die der Vernunft selbst gezogen sind. Locke wies darauf hin, daß uns die sinnlichen Eindrücke nur gewisse Eigenschaften der Dinge vermitteln, nicht ihr inneres Wesen; und Leibniz machte die Entdeckung, daß es im menschlichen Geiste eine Entwickelung gebe von der dumpfen Bewußtlosigkeit bis zur höchsten Erkenntnis, über welche hinaus es aber noch höhere Stufen geben müsse — er kam also schon zu der Einsicht, daß der menschliche Intellekt nicht jener rein geschliffene Spiegel sei, in dem die Dinge einfach sich abbilden könnten. Und nachdem der Zweifel einmal erwacht war, rastete er nicht, bis er den Schlußpunkt erreicht

hatte. Mit dem Zweifel gegen alles, was bisher für wahr galt, war die neuere Philosophie aufgetreten, nur die Tatsache des Erkennens war unberührt geblieben, — jetzt, am Schlußpunkte ihrer Entwickelung, richtete er sich auch gegen diese. Das Resultat der neueren Philosophie war die fortschreitende Aufklärung gewesen, d. h. die fortschreitende Beseitigung aller auf bloßer Überlieferung und Autorität beruhenden, durch Vernunft ungeprüften Meinungen — nun richtete sich die Aufklärung auch gegen das letzte übrig gebliebene Dogma von der unbeschränkten Kraft des Denkens. Die Aufklärung hatte die Tenne des menschlichen Geistes von unzähligen Vorurteilen gesäubert, — jetzt wurde auch noch das letzte und hartnäckigste von ihnen hinweggefegt und es blieb zunächst nichts übrig, als die Verneinung, das skeptische Schlußresultat: es gibt keine Erkenntnis.

Von drei Seiten zugleich ertönte im achtzehnten Jahrhundert in eindringlicher Weise dieser skeptische Schlußakkord der neueren Philosophie. In der unmittelbarsten Nähe Kants, in Königsberg selbst, war es Hamann, der Magus des Nordens, der immer wieder verkündete: Alle Wissenschaft, alle Philosophie ist ein einziger großer Irrtum; statt ihrer muß man den religiösen Mythus wieder zu Ehren bringen, an die Stelle des Wissens muß der Glaube treten, der Glaube des einfältigen kindlichen Gemütes. Denn nur in diesem Glauben ist der Mensch als ein einheitliches Wesen tätig und lebendig, und eine solche untrennbare Einheit muß er bleiben, wenn er glücklich sein will. Alles Vereinzelte ist verwerflich, auch der Verstand darf sich nicht losringen und wähnen, für sich den Menschen auf eine höhere Stufe emporheben zu können.

Noch schärfer und eindringlicher wurde dieses skeptische Schlußresultat von Frankreich her durch Rousseau verkündet,

der durch seine Schriften damals die ganze gebildete Welt aufs heftigste erschütterte. Alles, so verkündet er, ist gut, wie es aus den Händen der Natur kommt, alles entartet unter den Händen der Menschen. Mit Hilfe der Vernunft wähnten diese sich über die Natur emporzuheben, aber das Resultat ist Zerrissenheit und Verlust des wahren Lebensglücks. Die Vernunft hat die Menschheit in eine falsche Bahn gelockt, ihr Produkt, die menschliche Kultur, ist zum Unsegen geworden. Darum zurück zur Natur, zum ursprünglichen Leben, wo der Mensch im kindlichen Glauben, einig mit sich, mit Gott, mit der Natur friedlich und glücklich dahinlebt.

Zuletzt wurde, am wenigsten parador, aber darum auch philosophisch am wirksamsten, das skeptische Resultat von England her durch David Hume verkündet. Er stellte sich auf den Boden eben derselben Vernunfterkenntnis, deren Möglichkeit er bezweifelte, und suchte wissenschaftlich nachzuweisen, daß es eine Erkenntnis eigentlich nicht gebe. Er suchte nicht vom Wissen zum Glauben zurück zu lenken, aber er brauchte es auch nicht, weil ihm alles Wissen selbst nur ein Glauben war, ein bloßes Fürwahrhalten, mit der ganzen Unsicherheit eines solchen. Wenn ich z. B. wiederholt beobachtet habe, daß nach einer elektrischen Entladung in der Luft Ozon sich bildet, so glaube ich, es werde beim nächsten Male wieder so sein, und nenne dann diese Art des Fürwahrhaltens anspruchsvoll eine Erkenntnis. Aber was berechtigt zu diesen Ansprüchen? Schlechterdings nichts, wie Hume unter Aufwendung erstaunlichen Scharfsinnes nachzuweisen sucht. Niemand hat in der neueren Zeit den Stolz der Vernunft so gedemütigt, wie er.

Von den drei Skeptikern hat Hamann, trotzdem er mit Kant in persönlichem Verkehr stand, auf diesen verhältnismäßig geringen Einfluß ausgeübt, einen weit stärkeren Rousseau,

den bedeutendsten aber Hume, der, nach Kants eigenem Geständnisse, den Funken schlug, aus dem das Licht seiner neuen Einsicht in das Wesen der Erkenntnis hervorging.

III.

Das Kantische Zeitalter. Aufklärung und Romantik.

In Hume erhob sich die Vernunft gleichsam gegen sich selbst, sie bediente sich ihrer eigenen Mittel, um sich selbst zu negieren; in Rousseau und Hamann dagegen — denen man als einen bedeutenden Vertreter dieser Skepsis auch noch Friedrich Heinrich Jacobi beigesellen muß — erhob sich gegen die Vernunft das Gefühl, gegen das Denken, welches überall scheidet und trennt, erhob sich das Leben, welches einheitlich ist und nach Einheit und Versöhnung immer strebt, gegen den zersetzenden und negierenden Einfluß des Verstandes erhoben sich die positiven menschlichen Lebensmächte, gegenüber der Aufklärung entwickelte sich ihr äußerster Gegensatz, die Mystik und Romantik.

Das Eigentümliche dieses Gegensatzes in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts bestand darin, daß er einen überwiegend philosophischen Charakter angenommen hatte. Denn im Grunde ist die Romantik so alt wie die christliche Kulturwelt. Vom Beginn der christlichen Vorstellungsweise an, als diese zuerst im stärksten Gegensatze zur Vernunfterkenntnis auftrat, hatte die Aufklärung, d. h. das Bemühen, den Glaubensinhalt mit der Sonde des Verstandes zu prüfen und zu berichtigen, eingesetzt. Schrittweise wurde dabei ein Stück nach dem andern abgetragen, der Glaubensinhalt immer mehr unterwühlt und verneint, so daß das ursprüngliche Leben daraus immer mehr entwich, das religiöse Gefühl und Bewußtsein immer mehr verdorrte, so wie ein Baum verdorrt, dessen

Wurzeln allzusehr bloßgelegt werden. Dagegen aber erhob sich immer wieder der ursprüngliche religiöse Glaube, um die Ansprüche der Vernunft abzuwehren, indem er sich auf sein eigenstes Gebiet, das Gefühl, zurückzog. So traten schon der Scholastik, welche nichts anderes als der Ausdruck der mittelalterlichen Aufklärung ist, die großen Mystiker entgegen: Bonaventura, die Viktoriner, ganz besonders in Deutschland Meister Eckhard, Tauler u. a. Indem diese den religiösen Glauben ausschließlich in seine ursprüngliche Quelle, das menschliche Gemüt, zurückverlegten, war er gegen die nagende Skepsis des Verstandes gesichert, während die theologischen Lehren der Scholastik, die bewiesen, systematisiert, gerechtfertigt sein wollten, eben damit die Angriffe der Vernunft gegen sich wachriefen. Nur auf diesem Wege war es möglich, die ursprüngliche Welt des christlichen Denkens und Empfindens rein zu erhalten, bis von hier aus die völlige Erneuerung des religiösen Lebens in der Reformation erfolgen konnte, die, was häufig übersehen wird, nicht nur in der Begründung der protestantischen Kirchen, sondern auch in der gänzlichen Erneuerung der katholischen ihren Ausdruck findet. Als dann aber die neuen Kirchen, insbesondere die protestantischen, uneingedenk ihres Ursprunges, dieselbe Richtung einschlugen, welche sie vorher bekämpft hatten, als auch sie sich befestigten und erstarrten in einem künstlichen System von Glaubenssätzen und Lehren, welche des Verstandes zu ihrer Rechtfertigung bedurften, und als nun diese kirchlichen Lehren wiederum den Angriffen der Aufklärung schrittweise erlagen, da suchte eine lebhafte mystische Gegenströmung von neuem den hartbedrängten Glauben zu sichern, indem sie ihn von neuem in seine ursprüngliche Quelle, das Gemüt, zurückverlegte. Auch diese protestantische Mystik des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts kümmerte sich nicht um dogmatische

Spitzfindigkeiten und Streitigkeiten, um subtile Unterschiede von Glaubenslehren, selbst nicht von Konfessionen — daher nicht selten protestantische und katholische Mystik ineinander übergingen —: sie redete nicht die Sprache des Verstandes, sondern des Gefühls, daher beförderte sie nicht gelehrte Untersuchungen, sondern rang nach dem Ausdruck des überquellenden religiösen Empfindens, welches vorzugsweise in der Musik und im kirchlichen Hymnus ausströmte. So traten in dieser Zeit die großen religiösen Tondichter hervor wie die Dichter von Kirchenliedern, welche noch heute unübertroffen sind. Diese freilich durften und konnten von dem zersetzenden Zweifel der Aufklärung unberührt bleiben; denn wer wäre im stande, eine Messe von Johann Sebastian Bach, die Hymnen eines Paulus Gerhard, oder die frommen Dichtungen des „Cherubinischen Wandersmannes" zu „widerlegen"?

Diese religiöse Gegenbewegung gegen die Aufklärung, welche bereits um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts hervortrat und dann bis weit in das achtzehnte Jahrhundert, ja selbst noch am Anfange des neunzehnten, sich fortpflanzte, hat die mannigfaltigsten Formen und verschiedensten Namen angenommen. Man bezeichnet sie wohl am besten mit dem später hervortretenden Namen des Pietismus. Nachdem er sich eine Zeitlang rein innerlich entwickelt hatte, verließ freilich auch der Pietismus sein ursprüngliches Gebiet; die einfache Forderung, daß das religiöse Leben sich auf das Gefühl zurückziehen solle, wurde allmählich ebenfalls zu einem System von Vorschriften und Lehrsätzen erhoben, welche der Beweisführung, der verstandesmäßigen Stütze bedurften und Propaganda und Widerlegung auf der einen, Angriffe und Polemik auf der anderen Seite hervorriefen. Daher kam es, was auf den ersten Augenblick verwunderlich scheint, daß späterhin der Pietismus

sogar mit der Aufklärung in Verbindung trat und sich mit ihr stellenweise zu einer einheitlichen Anschauung verband. Unter denen, welche eine solche Vereinigung von Pietismus und Aufklärung suchten und festhielten, befand sich auch der Königsberger Theologe Franz Albert Schulz, der auf Kant in seiner Jugendentwickelung den allergrößten Einfluß ausgeübt hat.

Indessen der Pietismus war der Gegenstoß gegenüber der Aufklärung ausschließlich auf religiösem Gebiete. Er wurde abgelöst durch eine viel allgemeinere Gegenströmung, welche um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts hervortrat, durch die Gefühls- oder Geniephilosophie. Nicht nur der religiöse Glaube, auch die übrigen positiven Lebensmächte, das Leben im Staate, in der Kunst, namentlich der Poesie, das sittliche, überhaupt das gesamte positive Leben des Einzelnen wie das der gesamten Menschheit in seiner geschichtlichen Entwickelung, revoltierten gegen die Ansprüche der Aufklärung. So wie um die nämliche Zeit — am Ausgange des achtzehnten Jahrhunderts — die absolute Herrschaft des Königtums in einer politischen Umwälzung, so wurde durch diese Gedankenrevolution die absolute Herrschaft des Verstandes gestürzt. Religion und Poesie, überhaupt das gesamte geschichtliche und individuelle Leben des Menschen war für die Aufklärung nichts als ein Gegenstand der Erkenntnis geworden, alles das war ihr nur vorhanden, sofern und soweit es erkennbar war. Man mußte richtig logisch denken, um im stande zu sein, richtig zu glauben, ein gutes Kunstwerk zu schaffen oder es zu genießen, ein moralisch gutes Leben zu führen, oder die richtige Staatsverfassung finden zu können. Dagegen erhob sich die Gefühlsphilosophie mit immer heftigerer und leidenschaftlicherer Empörung: Religion, Poesie, das menschliche

Leben überhaupt wurzelt nicht im Verstande, sondern im Gefühl, nicht in der klaren logischen Verstandeserkenntnis, sondern in dem Chaos dunkler Vorstellungen, welche wir als Empfindungen bezeichnen. Diese sind etwas Ursprüngliches, Positives, welches vernichtet wird, wenn der kalte Verstand sie fassen und „aufklären" will. Wie waren nicht durch ihn alle jene positiven Lebensmächte verkümmert und verdorrt! Da wurde „Anleitung" gegeben, nach ein paar Regeln ein „richtiges" Kunstwerk hervorzubringen — da doch die Kunst Erzeugnis des Genies ist, welches aus dem dunkeln Schachte seines Innern das Gefühl hervorströmen läßt; da sollte mit ein paar Gemeinplätzen „Anleitung" gegeben werden zum richtigen moralischen Lebenswandel, während doch der gute Mensch in seinem dunklen Drange sich des rechten Weges wohl bewußt ist; kurz: die Aufklärung, die Verstandeserkenntnis hat dem menschlichen Dasein den positiven Lebensinhalt geraubt, sie hat den Menschen verbildet, aber nicht gebessert, sie hat sein Wesen zerteilt, das ursprünglich eine harmonische Einheit bildete, ursprünglich, d. h. in dem Zustande der Natur, wo alles in ihm Gefühl war und wo er darum einig mit sich und der Natur lebte. Darum wurde die Zeit, in der diese Gefühlsphilosophie hervortrat, von nichts so mächtig ergriffen, als von den Schriften Rousseaus. Der Ruf, den Rousseau ertönen ließ: Zurück zur Natur! zum ursprünglichen Kindheitszustand der Menschheit! er stimmt in seinem letzten Resultate überein mit der Forderung der Gefühlsphilosophen, der Aufklärung den Rücken zu wenden und die mystische Einheit des menschlichen Daseins, wie sie nur im Gefühl zum Ausdruck kommt, wiederherzustellen.

Dieser ursprünglichen Einheit des Menschen suchte man auf allen Wegen nachzuspüren. Daher lauschte man in der

Sturm- und Drangperiode der Literatur, welche von diesen Gefühlsphilosophen ganz beherrscht war, den Stimmen der Vorzeit, versenkte man sich in die Naturpoesie und in die Glaubensvorstellungen unkultivierter Völker, oder solcher, die noch am Anfangspunkte aller geschichtlichen Entwickelung stehen. Es ist ein Schauspiel, welches nicht wenige ergreifende Momente bietet, zu sehen, wie dieses Geschlecht, das den Gipfel der Aufklärung erreicht hat, nun von ihr sich abwendet und von einem unaussprechlichen Sehnen nach dem ursprünglichen Kindheitszustande der Menschheit erfaßt wird. Dieses ganze Geschlecht gleicht seinem Repräsentanten Faust, der, von der Erkenntnis, von der Verstandesaufklärung angewidert, den Tod sucht, bis ihn die Osterglocken, die ihn in seine Kindheit zurückversetzen, dem Leben wiedergeben, der aber immerfort beherrscht bleibt von der Sehnsucht nach dem verloren geglaubten Paradiese des Kinderlandes, nach der Einheit und Einfachheit ursprünglichen Lebens:

> Man sehnt sich nach des Lebens Bächen,
> Ach! nach des Lebens Quellen hin.

Aber nicht nur für die gesamte Menschheit, sondern auch für den Einzelnen sucht man den ursprünglichen Quell alles Menschlichen wieder aufzufinden. Zu keiner Zeit besaß ein Individuum für das andere solche Bedeutung. Man suchte das eigene Innere wie das des Freundes, des Geistesverwandten in allen Tiefen mit jener Aufmerksamkeit und begeisterten Hingabe zu durchforschen, mit der etwa ein Naturforscher in die tiefsten Schachte des Erdinneren hinabsteigt, um dessen Geheimnisse zu ergründen. Man wühlte gleichsam in dem eigenen wie in dem fremden Innern, um beider Ursprung und Gesetz zu finden. Daher ist keine Zeit so reich an Selbstbekenntnissen und Selbstbiographien wie diese und

der Freundschaftskultus einer ihrer charakteristischen Züge. Im Mittelpunkte aller und jeder Bestrebungen stand diesem Geschlechte der Mensch, der allgemeine wie der individuelle, nur wenig oder nichts galt ihm die Welt außer dem Menschen, wenn sie sich nicht zu ihm, seinen Wünschen und Hoffnungen, in irgend welche Beziehungen bringen ließ. Das gemeinsame Ziel dieser Vielheit von Bestrebungen, ihr Grundakkord gleichsam war die Frage: Welches ist die ursprüngliche Natur des Menschen, aus der alle seine verschiedenen Bestrebungen sich erklären, aus der alle verschiedenartigen Beziehungen seines Seins, sei es zu den Dingen um ihn her, zur Welt, zu Gott oder zu den übrigen Menschen, sich herleiten lassen?

So führen alle diese Bestrebungen auf ein gemeinschaftliches Ziel hin, welches in der Philosophie Kants erreicht wurde. Hier war das Wort der Lösung für die Rätsel der Zeit gekommen. Tiefer als alle vor ihm ist Kant in die innersten Schachte der menschlichen Natur hinabgestiegen und hat hier den Brennpunkt seines Seins entdeckt, von welchem die Strahlen ausgehen, die das gesamte menschliche Dasein und mit ihm alles, was es rings umgibt, erleuchten. So vollendet Kant das vielhundertjährige Werk der Aufklärung dadurch, daß er sie aufklärt über sich selbst. Er gibt ihr damit zugleich eine neue Richtung, indem er einerseits die Rechte der Vernunft, die von allen Seiten in Frage gestellt waren, wieder herstellt und anderseits die Unabhängigkeit der positiven Lebensmächte von ihr sichert. Von neuem ruft er, wie einst Sokrates, die Philosophie von den Sternen zur Erde herab und macht den Menschen zum Ausgangspunkt wie zum Mittelpunkt aller denkenden Betrachtung, zum ruhenden Zentrum für alles Seiende, zum festen archimedischen Punkte des Erkennens.

Die Scholastik hatte diesen Mittelpunkt des Seins wie des Erkennens in Gott gesehen, die neuere Philosophie vor Kant in der Natur, Kant sieht ihn von neuem und zum ersten Male wieder im Menschen. So bezeichnet der Name Kant einen Wendepunkt nicht bloß der Philosophie, sondern aller Kulturentwickelung. Denn diese drei Polbegriffe alles Denkens, Gott, Natur (Welt), Mensch bezeichnen auch die letzten Grundrichtungen, nach welchen alles Leben gravitiert.

Zweites Kapitel.

Kants Lebensgang.

I.

Zeitgeschichtlicher und lokaler Hintergrund; Preußen-Deutschland und Königsberg.

Das Zeitalter, welchem Kant angehört, ist das der Aufklärung, und Kant ist ihr größter Vertreter, der, indem er sie vollendete, eine neue Wendung des philosophischen Denkens herbeiführte. Daß diese Wendung gerade auf deutschem Boden eintrat und von einem deutschen Philosophen ausging, dazu hat eine Reihe gleichartiger Umstände günstig mitgewirkt.

Später als in anderen Ländern, namentlich England und Frankreich, hatte der Geist der Aufklärung in Deutschland Boden gewonnen, aber alsbald war er hier auch am tiefsten erfaßt worden. Durch Leibniz, welcher die deutsche Aufklärung begründete, wurde Deutschland für mehr als ein Jahrhundert der klassische Boden der Philosophie. Der Geist des Leibnizschen Systems traf dabei zusammen mit einem wichtigen Charakterzuge der deutschen Nation. Im Mittelpunkte seiner Philosophie stand der Begriff der Individualität, und die Kultivierung, ja oft die übermäßige Pflege individueller Eigenart ist von jeher ein besonderer nationaler Charakterzug der Deutschen gewesen. Ihm verdankten sie die jahrhundertlange politische Zerrissenheit des Deutschen Reiches,

die niemals schlimmer war als im Zeitalter der Aufklärung, aber auch den beispiellosen Aufschwung des geistigen Lebens, der in derselben Zeit stattfand. Ja, man kann sagen, daß beides, der äußerste Tiefstand des politischen und die höchste Erhebung des geistigen Lebens, in engster Wechselwirkung standen. Denn je kläglicher die öffentlichen Zustände waren, um so mehr und leichter wurden hochstrebende Geister zu einem innerlichen Leben zurückgetrieben, je weniger in der Politik öffentliche Wirksamkeit befriedigen konnte, desto eifriger suchte man sich der Pflege von Kunst und Wissenschaft hinzugeben. Äußere Einwirkungen hatten schon am Ende des siebzehnten Jahrhunderts diese Entwickelung mächtig gefördert. Der alles beherrschende französische Einfluß und das glänzende Beispiel Ludwigs XIV. hatten auch auf Deutschland hinübergewirkt, und so wetteiferten die Fürsten, den Glanz des französischen Hofes nachzuahmen. Dazu gehörte vor allem die Pflege der Künste und Wissenschaften; und wie oft auch diese zunächst nur als eine besondere Art des Prunkes betrachtet wurde, es kam schließlich die Zeit, da bedeutende Fürsten auch auf Grund innerer Anteilnahme die Sache der Förderung geistigen Lebens zu der ihrigen machten.

Der größte unter diesen Fürsten, Augustus und Mäcenas zugleich, war der Philosoph von Sanssouci, in dessen Regierungszeit die Wirksamkeit Kants hauptsächlich fällt. Beide gehören notwendig zusammen, und es ist ganz gleich, ob man die zweite Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts das Zeitalter Friedrichs des Großen oder dasjenige Kants nennt. Eine große geistige Reform, wie sie Kant herbeiführte, konnte keinen günstigeren Boden finden, als in einem Staate, wo der Geist der Aufklärung derart herrschend geworden war, wie in dem Friedrichs des Großen. Aber, muß man hinzufügen, ihre

weithin sich erstreckenden Wirkungen hätten die Kantischen Gedanken nicht ausüben können, wäre das Geistesleben in Deutschland, wäre es auch nur in Preußen einheitlich zentralisiert gewesen, wie es beispielsweise in Frankreich der Fall war. Denn alles wahre Leben gründet sich stets auf das bunte freie Wechselspiel mannigfaltiger Kräfte. Eben dieses aber zeigte sich im achtzehnten Jahrhundert auf deutschem Boden. Die aufgeklärten Fürsten wetteiferten miteinander, ihre Länder, so klein sie auch sein mochten, zu Mittelpunkten geistigen Strebens zu machen, und der Erfolg dieses Wetteifers war, daß überall Musensitze entstanden, welche schon durch die Stammeseigenschaften und durch die geographische Lage immer ein besonderes charakteristisches Gepräge erhielten. Selbst innerhalb des preußischen Staates, dessen Gefüge damals nur sehr locker war, gab es derartige verschiedene Mittelpunkte. Wenn in Berlin die scharfe Verstandesaufklärung und das von den Franzosen beeinflußte schöngeistige Streben vorwaltete, so hatte in Königsberg, dem Schauplatze der Wirksamkeit Kants, die Aufklärung einen mehr ernsten, selbst schwerfälligen Charakter und verlor sich nicht oder doch nur in sehr geringem Maße in jenes seichte Moralisieren und jene frivole Skepsis, welche man anderwärts, namentlich in den alten, reichen Kulturstätten Hamburg, Leipzig, Berlin u. s. w. beobachtet.

Jedenfalls war so das Deutsche Reich in viele Sondergebiete eigentümlichen geistigen Lebens zersplittert. Anders reflektierte und empfand, dachte und dichtete man in Berlin als in Eutin, anders in Königsberg und in Hamburg, in Düsseldorf, Münster, in Weimar u. s. w. Wie in den beiden anderen größten Blüteepochen der menschlichen Kultur, welche mit der Zeit Kants und Goethes zu vergleichen sind, in dem Zeitalter des Perikles und dem der Medizäer, so fand auch

hier ein geistiges Leben von ungeahntem Reichtum den günstigsten Boden gerade in dieser Mannigfaltigkeit und in diesem Nebeneinander der verschiedensten Bildungen.

Indessen steht zu dem Glanze des geistigen Lebens, das sich allerorten entfaltete, das einsame, bescheidene, ruhige und stetige Denkerleben des Königsberger Philosophen in einem scharfen Gegensatz. Es gibt unter den großen Männern aller Zeiten nur sehr wenige, deren Leben so einfach, so ruhig und so geradlinig verlaufen ist, wie dasjenige Kants. Hier findet man keine wildbewegte Jugend, kein Auf und Ab verzweifelter und erhobener Stimmungen, wodurch so oft gerade die Laufbahn des Genies gekennzeichnet ist. Große Leidenschaften sind dem Leben Kants ferngeblieben, und so hat er die tiefsten Schmerzen, die daraus entspringen, aber allerdings auch die höchsten Wonnen, die damit verknüpft sind, nie erfahren. Er hat frühzeitig seinen Beruf erkannt und mit unerschütterlicher Festigkeit durchgeführt. Der Leitstern seines Lebens war die freie Selbstbestimmung, welche das eigene Sein und das Verhältnis zu den Dingen und Menschen ringsumher so fest reguliert, daß von jenem kaum irgend welche Abweichung und von diesen aus kaum irgend welche Eingriffe stattfinden können. So blieben ihm die Erschütterungen erspart, welche der Zusammenstoß des Einzelnen mit den Menschen und Dingen ringsumher herbeizuführen pflegt, und, sieht man von einem einzelnen Konflikt seines späteren Alters ab, so ist das leichte Wellenspiel seines Lebens kaum jemals zu einer heftigeren Bewegung verstärkt worden. Das Leben Kants bietet nicht den Anblick eines Kometen, der plötzlich aus dem Dunkel herausleuchtet und dessen vielfach verschlungener Pfad dem Betrachter rasch erglänzt, aber auch ihn blendet, sondern den Anblick eines jener ruhigen Wandelsterne, deren stets sich gleichbleibendes

Licht allen gleichmäßig leuchtet und noch die entferntesten Beobachter erquickt.

Charakteristisch ist schon für das Leben Kants, daß es sich räumlich auf einem ganz engbegrenzten Schauplatz abspielt. Seine Vaterstadt Königsberg hat er nur wenige Jahre seines Lebens verlassen und selbst dann nur einige Meilen von ihr sich entfernt.

Königsberg war eine größere Provinzialstadt wie viele andere, indessen von jenem mehr kleinstädtischen Gepräge, das wir aus den Schilderungen der „guten alten Zeit“ kennen. Aber gerade unmittelbar vor und beim ersten Auftreten Kants hatte sie einen größeren, fast möchte man sagen weltstädtischen, und auf der anderen Seite geschichtlichen Charakter erhalten. Denn von Königsberg war zu Beginn des achtzehnten Jahrhunderts der Glanz des preußischen Königtums ausgegangen, hier war später, im siebenjährigen Kriege, der Sitz der russischen Okkupationsregierung, und es hatte sich auch allmählich ein reger Handels- und ein lebhafter Schiffahrtsverkehr entwickelt, welche den Gesichtskreis der Bewohner um so mehr erweitern mußten, als sich an diesem Zentralpunkte nicht nur die Angehörigen verschiedener Staaten, sondern auch Angehörige verschiedener Nationalitäten, Preußen, Polen, Litauer, Moskowiter, selbst asiatische Völkerschaften berührten. Dieser Doppelcharakter eines provinziell und lokal beschränkten Wesens auf der einen und einer freien weltbürgerlichen Erweiterung der Denk- und Gemütsart auf der anderen Seite zeigt sich auch unter den Bewohnern Königsbergs. Hier war noch jene hausbackene altväterliche Gesinnung herrschend, welche Friedrich Wilhelm I. dem ganzen preußischen Staate einzuimpfen gesucht hatte, man beobachtet dort jene bürgerliche Einfachheit und Ehrbarkeit, deren Karikatur das beschränkte Spießbürgertum ist, aber

ebenso auch ein lebendiges allseitiges Sichregen, Ansätze zu einer gewissen weltbürgerlichen Gewandtheit, einen größeren Zug in der Lebensführung; und der zähe Freiheitssinn, der bereits in der Zeit des großen Kurfürsten nur nach langjährigen harten Kämpfen soweit bezwungen werden konnte, daß er sich dem einheitlichen preußischen Staatsgedanken unterordnete, kann ebensowohl zurückgeführt werden auf den eigenwilligen Trotz eines in seinem beschränkten Kreise beharrenden Bürgertums, als auf die Erweiterung des geistigen Horizontes, welche die Freiheitsideen damals in der ganzen Welt hervorbrachten.

II.

Jugendzeit, Studienjahre und Hauslehrertätigkeit.

In Königsberg hatte sich am Anfange des achtzehnten Jahrhunderts ein Sattlermeister Johann Georg Kant niedergelassen, der vorher in Tilsit gewohnt hatte, und dessen Vorfahren ehemals aus Schottland eingewandert waren. Seine Frau, Anna Regina geb. Reuter, gebar ihm neun Kinder, von denen das vierte unser Philosoph Immanuel war, der am 22. April 1724 geboren wurde. Von den Schwestern erreichten nur drei, von seinen Brüdern nur einer ein höheres Alter, der Theologie studierte und als Pfarrer in einem Dörfchen in Curland, vier Jahre vor dem Philosophen, starb. In intimere Berührung sind beide nicht getreten, nur tauschten sie in vorgerückterem Alter gelegentlich briefliche Nachrichten aus, die zeigen, mit welch lebhafter Teilnahme der einzige lebende Bruder mit seiner Frau die aufsteigende Bahn des Philosophen und seinen wachsenden Weltruhm verfolgte. Zwei Schwestern lebten in Königsberg in dürftigen Verhältnissen, von ihrem Bruder später unterstützt. Ihn selbst überlebte nur die jüngste

Schwester, eine Handwerkersfrau, welche die Pflegerin der letzten Tage seines Lebens wurde.

Die Eltern Kants waren überzeugte und treue Anhänger des Pietismus, aber in jenem ursprünglichen Sinne dieses Wortes, wonach das religiöse Leben, fern von allen äußerlichen Schaustellungen, in der Innerlichkeit des Gefühls sich entwickeln und in schlichter Frömmigkeit und Herzenseinfalt seinen Ausdruck finden sollte. Der Vater war ein ernster, ehrbarer, schlichter Handwerker, der vor allem Arbeit und Rechtschaffenheit forderte und nichts mehr haßte, als Lüge uud Verstellung. Ihm wird besonders ein praktischer, auf das Nächstliegende gerichteter Sinn nachgerühmt. Er hat es verstanden, von einigen durch Krankheit getrübten Jahren abgesehen, durch ausdauernde Arbeit seine Familie redlich zu ernähren, so daß große Sorgen ihr fern blieben.

Eine weit tiefer angelegte Persönlichkeit war indessen die Mutter Kants, die, wie es so vielfach gerade bei bedeutenden Menschen der Fall ist, zuerst den größten und nachhaltigsten Einfluß auf den Sohn gewann. Wir besitzen eine Reihe von Zeugnissen darüber, wie tief und dauernd die Einwirkung der Mutter gewesen ist. Ihr Hauptcharakterzug war die Innigkeit des Gemütslebens, mit der sich ein lauterer, jeder Aufopferung fähiger Charakter verband. So gering auch ihre Bildung war, die sie sich selbst mühevoll angeeignet hatte, so besaß sie doch einen natürlichen Scharfblick, und es scheint, daß sie schon früh die große Bedeutung ihres Sohnes Immanuel erkannte und sich deshalb seiner Erziehung mit besonderer Sorgfalt widmete. Was sie ihm gab, war kaum irgend welches Wissen, aber etwas, was mehr als das wert ist, die Läuterung und Festigung des Innenlebens und die Erfüllung desselben mit hohen, jugendlichen Ahnungen, welche

die natürliche Vorstufe großer und umspannender Ideen des Mannes werden. Mit Vorliebe führte sie ihn oftmals hinaus ins Freie, sie weckte ihm Auge und Herz für die Eindrücke der Natur und lehrte ihn dabei, alles auf die Güte Gottes zurückzuführen. „Nie,“ so sprach Kant noch im späteren Alter, indem er sich mit tiefer Rührung seiner Mutter erinnerte, „nie werde ich meiner Mutter vergessen; denn sie pflanzte und nährte zuerst den Keim des Guten in mir, sie öffnete mein Herz den Eindrücken der Natur, sie weckte und erweiterte meine Begriffe, und ihre Lehren haben einen immerwährenden heilsamen Einfluß auf mein Leben gehabt.“

Sicher ist so viel gewiß, daß unter der Einwirkung seiner Eltern und besonders seiner Mutter zuerst die Keime jener ebenso tiefen wie strengen moralischen Anschauung gelegt wurden, die auch den Philosophen auszeichneten. Einem Freunde gegenüber äußerte er noch in späteren Jahren, er habe in der Zeit, da er selbst als Erzieher tätig gewesen, oft mit Rührung an die ungleich herrlichere Erziehung gedacht, die er selbst in seinem elterlichen Hause genossen, wo er nie etwas Unrechtes oder eine Unsittlichkeit gehört oder gesehen. Selbst als ihm in späteren Jahren die Verkehrtheit des Pietismus klarer vor Augen trat, schilderte er noch mit Verehrung dessen andere, reinere Art, welche ihm im elterlichen Hause entgegengetreten war. „Waren auch die religiösen Vorstellungen der damaligen Zeit,“ sagte er, „und die Begriffe von dem, was man Tugend und Frömmigkeit nannte, nichts weniger als deutlich und genügend, so fand man doch wirklich die Sache. Man sage dem Pietismus nach, was man will, genug, die Leute, denen er ein Ernst war, zeichneten sich auf eine ihrer würdige Weise aus. Sie besaßen das Höchste, was der Mensch besitzen kann, jene Ruhe, jene Heiterkeit, jenen inneren

Frieden, der durch keine Leidenschaft beunruhigt wurde. Keine Not, keine Verfehlung versetzte sie in Mißmut, keine Streitigkeit war vermögend, sie zum Zorn und zur Feindschaft zu reizen. Mit einem Worte, auch der bloße Beobachter wurde unwillkürlich zur Achtung hingerissen." —

Diese reinere achtungswerte Form des Pietismus findet sich auch bei dem Manne, der, von den Einwirkungen des Elternhauses abgesehen, auf Kants Jugendentwickelung den bedeutendsten Einfluß gehabt hat, bei Franz Albert Schultz. Er spielt auch in der inneren Kulturgeschichte des preußischen Staates und insbesondere der östlichen Provinzen keine geringe Rolle. Er war aus der Haupt-Pflanzstätte des Pietismus, Halle, hervorgegangen, war aber hier auch der Wolffischen Philosophie und ihrem Urheber persönlich näher getreten und hatte beides, Pietismus und Wolffische Aufklärung, so gut zu vereinigen gewußt, daß er in jedem der ursprünglich so feindlich gesinnten Heerlager das höchste Ansehen erlangte. Der Pietismus betrachtete ihn als seinen Apostel, und Wolff anderseits wußte die Bedeutung seines Schülers so hoch zu schätzen, daß er gesagt haben soll: „Hat mich je einer verstanden, so ist es Schultz." Noch in jungen Jahren — kaum 37 Jahre alt — wurde er als Konsistorialrat und Prediger nach Königsberg berufen, wo er bald nach den verschiedensten Richtungen hin eine glänzende und fruchtbare Wirksamkeit entfaltete. Er erhielt bald eine theologische Professur an der Universität und übernahm dabei die Leitung des Collegium Fridericianum, eines Gymnasiums, welches, nach dem Muster der Franckeschen Stiftungen in Halle eingerichtet, wie diese in erster Linie bestimmt war, eine Pflanzschule des Pietismus zu werden. In all diesen verschiedenen Ämtern wurde sein Einfluß bald tonangebend, nicht bloß in der Stadt Königsberg, sondern in

dem ganzen Osten des preußischen Staates, und das hohe Ansehen, welches er beim Könige genoß, trug dazu bei, diesen Einfluß zu erweitern, der sich ebensowohl auf die Lauterkeit und Menschenfreundlichkeit seines Charakters, wie auf seine große geistige Begabung gründete. Schultz war unter dem Volke, bei den einfachen schlichten Bürgersfamilien ebenso beliebt und angesehen als Seelsorger, wie er es bei den Studierenden als philosophischer und theologischer Lehrer war. Als Pädagoge hat er sich nicht nur durch die Leitung des Fridericianums, welches er zu hoher Blüte brachte, sondern auch durch die umfassenden Reformen, welche er in dem gesamten Schulwesen des Ostens einführte — fast alle Reskripte und Verordnungen dieser Zeit rühren von ihm her — ein bleibendes Andenken gesichert.

Schultz war es, an den sich Kants Mutter zuerst um Rat und Beistand wandte, als sie auf die geistige Begabung ihres Sohnes aufmerksam geworden war; ihm, als dem verehrten Seelsorger, brachten die Eltern Kants, namentlich die Mutter, unbedingtes Vertrauen entgegen, und Schultz hat sich desselben in jeder Beziehung würdig erwiesen. Er hat auf der einen Seite zunächst für das materielle Fortkommen Kants manches getan, obwohl seine Eltern ökonomisch sich zunächst in leidlich guter Verfassung befanden, die eine größere Hilfe entbehrlich machte. Aber was noch mehr war, Schultz ist für den Philosophen während seiner Knaben- und Jünglingszeit ein Führer und Berater gewesen, bis zu dem Augenblicke, wo dieser stark genug war, seinen eigenen Weg zu verfolgen. Zeitlebens hat Kant dieser Einwirkung mit warmer Liebe und Dankbarkeit gedacht, und noch in den spätesten Lebensjahren war es ein Lieblingsgedanke, mit dem er sich wiederholt beschäftigte, dem verehrten Führer seiner Jugend in pietät-

voller Gesinnung ein literarisches Denkmal zu setzen, ein Plan, der nur infolge seiner zunehmenden Altersschwäche unausgeführt blieb.

Sofern man überhaupt den prekären Versuch machen will, die Quellen nachzuweisen, aus denen ein bedeutender Geist seine wichtigsten Elemente gewonnen hat, so ist zweifellos, daß in der Einwirkung von Franz Albert Schultz eine der stärksten dieser Quellen gesucht werden muß. Von seiner Seite wurde — ein besonders glückliches Zusammentreffen — den Vorbildern, welche der Knabe im Elternhause vor Augen gehabt hatte, nicht nur kein Abbruch getan, sondern diese wurden durch ihn ergänzt, erweitert und vertieft. Auch Schultz war ein Pietist ohne zelotischen Eifer, von jener Milde der Denkungsart und jenem Streben nach vertieftem Gefühlsleben, welche den ursprünglichen reinen Pietismus charakterisierten, eben jenen, von dem auch die Eltern Kants beseelt waren. Indessen dieser Pietismus von Schultz besaß etwas, wovon bei jenen einfachen Handwerksleuten natürlich nicht die Rede war, nämlich die Ergänzung des bloßen Glaubens g e f ü h l s durch eine ausgedehnte Gedankenarbeit, und die Verbindung beider zu einem System wohldurchdachter Überzeugungen. Und man darf wohl vermuten, obwohl uns direkte Zeugnisse darüber nicht vorliegen, daß Schultz, der die strenge Dialektik und logische Begriffsbildung der Wolffischen Schule mit dem, möchte man sagen, kindlichen Glaubensgefühl des Pietisten in so merkwürdiger Weise verband, in dem jugendlichen Geiste des Philosophen zuerst das Bewußtsein jenes Gegensatzes geweckt hat, von welchem später seine ganze Weltanschauung sich beherrscht zeigt, des Gegensatzes zwischen dem Leben der Erkenntnis und dem des sittlich-religiösen Handelns — daß er vielleicht nicht nur das Bewußtsein dieses Gegensatzes geweckt

hat, sondern, durch sein eigenes Beispiel, auch das Bedürfnis, ihn zu überwinden.

Im Herbste des Jahres 1732 wurde Kant in das von Schultz geleitete Collegium Fridericianum aufgenommen, und er hat dasselbe bis zum Jahre 1740, in welchem er zur Universität überging, besucht. Von seiner äußeren wie inneren Entwickelung in dieser Periode sind uns nur sehr dürftige Nachrichten überliefert. Wenn auch die Begabung des Knaben schon frühzeitig Aufmerksamkeit erregte — er war wiederholt der Primus seiner Klasse —, so deutete doch noch nichts auf die künftige Größe hin. Es gab im Gegenteil mancherlei, was ihn hinter seine Altersgenossen zurücktreten ließ. So hatte seine schwächliche Körperkonstitution und anderseits die früh hervortretende Richtung auf das Innenleben bei dem Knaben, wie so häufig in solchen Fällen, eine große Schüchternheit erzeugt, welche ihm im Verkehr mit den Altersgenossen manche Unannehmlichkeit bereitete und häufig auch seine Talente nicht in dem Maße hervortreten ließ, wie das sonst wohl der Fall gewesen wäre. Diese Schüchternheit war freilich weit entfernt von Mangel an Mut; im Gegenteil, es werden einige Züge berichtet, welche zeigen, daß schon der Knabe jene Furchtlosigkeit und mutvolle Entschlossenheit besaß, welche aus einer ernsten sittlichen Grundstimmung des Gemüts hervorgeht. Es wird noch berichtet, daß Kant während seiner Schulzeit oft eine außerordentliche Vergeßlichkeit und Zerstreutheit zeigte, was bei seiner ursprünglichen geistigen Veranlagung nicht zu verwundern ist.

In Bezug auf die innere Entwickelung Kants ist diese Schulzeit auf dem Collegium Fridericianum offenbar nur in einigen Punkten von bemerkenswertem Einfluß gewesen. Der pietistische Charakter der Anstalt brachte es mit sich, daß

der religiösen Unterweisung, den Andachtsübungen und Betstunden ein außerordentlich breiter Spielraum zugewiesen wurde. Jeder Unterrichtstag begann mit einer größeren gemeinsamen Andacht, jede Lehrstunde begann und schloß mit einem Gebet, und auch noch außerhalb des Unterrichts wurden die Knaben zu zahlreichen Andachtsübungen und religiösen Belehrungen in der Schule herangezogen sowie zu häuslichen Gebetübungen unaufhörlich ermuntert. Die Folge, welche ein derartiges Zwangssystem, in Dingen, die keinen Zwang vertragen, bei geistig geweckten Menschen stets ausübt, trat auch bei Kant, wie bei vielen seiner bedeutenderen Mitschüler, hervor: sie empfanden diese befohlene Andacht als eine Heuchelei und wurden dadurch mit Widerwillen gegen solche äußerlichen Observanzen überhaupt erfüllt. Diese Jugenderfahrungen machen die harten Worte erklärlich, welche später der Philosoph in seiner Religionslehre gegen das Gebet, selbst in seinen allgemeinsten Formen, richtet. Einer seiner Mitschüler, Ruhnken, spricht später in einem Briefe geradezu von der „bösen Zeit, welche sie unter dem Zwange fanatischer Zuchtmeister hätten durchmachen müssen“.

Unter den Lehrern, welche neben Schultz an der Anstalt wirkten, hat nur einer größeren Einfluß auf Kant erlangt, der klassische Philologe Heydenreich, der die griechischen und lateinischen Autoren nicht in der üblichen trockenen scholastischen Manier, sondern in freier und geistvoller selbständiger Auffassung den Knaben erklärte. Durch Heydenreich wurde Kant früh mit der Bewunderung und Verehrung gegen das klassische Altertum erfüllt, welche ihm zeitlebens geblieben ist. Durch ihn wurde es wohl auch bewirkt, daß Kant auf der Schule sich zunächst in den klassischen Studien am meisten auszeichnete. Er eignete sich hier nicht nur eine umfassende Kenntnis der

alten Autoren an, von denen er vieles, namentlich aus dem Werke des Lukrez „de natura rerum“, noch im späteren Alter citieren konnte, sondern auch einen gewandten und eleganten lateinischen Stil, der in den lateinischen Schriften seiner ersten Periode hervortritt. Er selbst sah sich schon im Geiste als den zukünftigen Philologen und schrieb seinen Namen nach der damaligen Sitte der Gelehrtenwelt latinisiert „Kantius“. Auch unter seinen Mitschülern und Lehrern war man der Meinung, daß der junge Kant später als Philologe sich Anerkennung erwerben und dereinst an der Interpretierung klassischer Autoren sich ehrenvoll beteiligen werde. Neben ihm glänzten besonders noch zwei seiner Mitschüler durch ihre Leistungen auf dem Gebiete der klassischen Studien, der obenerwähnte Ruhnken und ein gewisser Kunde. Nur einer von diesem Dreigestirn hat die Erwartungen erfüllt, nämlich David Ruhnken, der später als Professor der klassischen Philologie an der in diesen Studien bedeutendsten Universität, in Leyden, wirkte, und der als „Ruhnkenius“ einer der glänzendsten Namen der modernen klassischen Philologie geworden ist. Kunde dagegen wurde durch widrige Schicksale verhindert, seine Talente zu entfalten. Er bekam ein kleines, mühseliges Schulamt als Rektor einer Stadtschule in Rastenburg und rieb sich hier vollständig auf, so daß er eines frühzeitigen Todes starb. — Neben den klassischen Studien waren die übrigen Fächer nur in sehr dürftiger Weise vertreten, vor allem die Naturwissenschaften, auch die Mathematik und Philosophie. Eine Neigung zur Philosophie konnte durch den Unterricht der trockenen Schulpedanten, welche sie lehrten, nicht erweckt werden, und Kant kam noch später mit seinen Freunden darin überein, daß von den damaligen Lehrern auch nicht einer die Flamme der Philosophie zu erwecken, sondern höchstens auszublasen vermocht hätte.

Im Jahre 1740, demselben Jahre also, in welchem Friedrich der Große den Thron bestieg, bezog Kant die Königsberger Universität. Drei Jahre vorher war seine Mutter gestorben. Ihr Wunsch war es vor allem gewesen, den begabten Sohn die geistliche Laufbahn einschlagen zu sehen, und Schultz hatte das Seinige dazu beigetragen, um diese Richtung zu fördern. Ob Kant jemals die ernste Absicht hatte, einst das Studium der Theologie zu ergreifen, ist sehr zweifelhaft. Aber sicher hat eine solche Absicht, wenn überhaupt, nur kurze Zeit bestanden. Der äußerliche Formalismus der pietistischen Erziehung hatte ihn bereits auf der Schule zu sehr abgestoßen, und anderseits regte sich in ihm auch schon zu sehr die Kraft des selbständigen originalen Denkens, als daß er sich mit der Gebundenheit des Denkens, wie sie in der Theologie vorhanden ist und damals besonders stark vorhanden war, hätte befreunden können.

Was ihn vor allem der Theologie für immer entfremdete, das waren die Einwirkungen, welche er auf der Universität von seiten der Wissenschaften empfing, die ihm auf der Schule so gut wie völlig unbekannt geblieben waren, nämlich von der Philosophie, der Mathematik und Naturwissenschaft. Hier ist vor allen Dingen der Einfluß eines Mannes von entscheidendster Bedeutung für Kants Entwickelung geworden: Martin Knutzen. Er war etwa ein Jahrzehnt älter als Kant und hat insofern manche Ähnlichkeit mit ihm, als auch er zeitlebens sich auf das stille Gelehrtendasein beschränkte und aus seiner Vaterstadt Königsberg sich nie über einige Meilen entfernt hat. Aber im Gegensatze zu Kant war Knutzen ein frühreifes Genie, das am Anfange die überschwenglichsten Hoffnungen erweckte, die dann, wie es so häufig der Fall ist, nur zum Teil erfüllt wurden. Bereits im Alter von 21 Jahren

erhielt er eine Professur an der Königsberger Universität, konnte aber dann infolge widriger äußerer Umstände nicht weiter aufrücken, und starb bereits im Jahre 1751, im Alter von 37 Jahren, durch allzugroße geistige Anstrengungen frühzeitig aufgerieben. Er hatte, wie Kant, von Franz Albert Schultz die bedeutendste Einwirkung erfahren und suchte gleich diesem Pietismus und Aufklärung durch Philosophie zu vereinigen. Aber im Gegensatze zu Schultz war Knutzens Hauptinteresse — obwohl er eine Art polyhistorischer Gelehrsamkeit hatte — weniger der Theologie, als der Mathematik und der Philosophie zugewandt. Er ist einer der bedeutendsten Vertreter der Wolffischen Schule geworden, deren Gedanken er in mehrfacher Beziehung fortgebildet hat.

Knutzen war es, von dem unter allen akademischen Lehrern Kant die bedeutendsten Einwirkungen empfing. Er hörte alle seine Vorlesungen und trat sehr bald zu ihm auch in ein freundschaftliches Verhältnis, so daß er nicht nur mündlichen Gedankenaustausch mit ihm pflegte und sich in seinen eigenen Studien von ihm beraten ließ, sondern auch die Bibliothek seines Lehrers benutzte, die ihm dieser unbeschränkt zur Verfügung stellte. Kant studierte hier namentlich die philosophischen Schriften der Wolffischen Schule, aber auch die der Engländer, und dabei war es Knutzen, der ihm vor allem die bedeutungsvolle Bekanntschaft mit den Anschauungen Newtons vermittelte.

Neben Knutzen übte nur noch der Professor der Physik, Teske, einigen Einfluß auf Kant aus. Aber während er von dem ersteren stets mit der größten Liebe und Verehrung spricht — er nannte ihn zuweilen seinen Knutzen — so hat er über den letzteren sich in weit weniger günstigem Sinne geäußert, so daß es scheint, als habe Teske seinem wissensdurstigen Geiste

mehr einige positive Kenntnisse vermittelt, als dauernde und nachhaltige Anregung gegeben. Auch die Vorlesungen von Schultz hat Kant besucht, und sie waren die einzigen innerhalb der theologischen Fakultät, welche ihm Interesse abgewannen. Für dasjenige Studium, welches während der Schulzeit für ihn im Vordergrunde gestanden hatte, die klassische Philologie, fand er auf der Universität keinerlei Anregung und Förderung, und die Absicht, sich ihr ganz zu widmen, ist jedenfalls schon sehr früh aufgegeben worden.

Noch ehe Kant seine Studien zum Abschluß gebracht hatte, stand es für ihn bereits völlig fest, daß er keine andere Laufbahn einschlagen werde, als die wissenschaftliche des akademischen Lehrers. Aber um das zu können, bedurfte er zunächst einer sicheren ökonomischen Grundlage seines Lebens. Während seiner Studienzeit hatte er sich nur mühsam durchgeschlagen und wiederholt kam es vor, daß er sich zu Hause halten mußte, weil sein einziges Röcklein beim Handwerker in Reparatur war. Sein Vater, der um die Zeit des Abschlusses seiner Studien, im Jahre 1746, starb, und vordem lange gekränkelt hatte, hatte ihm wenig Beihilfe gewähren können, etwas mehr wohl sein Onkel, ein Schuhmachermeister Richter, der auch die Druckkosten seiner Erstlingsschrift „Von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“ bestritt. Durch einige Stipendien, die ihm sein Gönner Schultz verschafft hatte, sowie durch gelegentlichen Privatunterricht hatte er sich dann noch einigen Nebenverdienst erworben.

Unter solchen Umständen war es das Nächstliegende, daß Kant zur Vorbereitung für seine Habilitation zunächst sich einige Zeit der Hauslehrertätigkeit widmete. Sie bot ihm nicht nur fürs erste eine gesicherte materielle Existenz, sondern die in jener Zeit von den Kandidaten und Magistern gern er-

griffene Gelegenheit, im häuslichen Verkehr mit vornehmen Familien sich den „guten Ton“ und feinere Umgangsformen anzueignen.

Wenn man annimmt, daß Kant im Jahre 1746 seine Universitätsstudien zum Abschluß gebracht habe — von einem formellen Abschluß ist uns nichts überliefert —, so entfallen noch neun Jahre auf seine Hauslehrertätigkeit, für die es aber eine genauere zeitliche Begrenzung ebenfalls nicht gibt, weder im ganzen noch im einzelnen.

An drei verschiedenen Stellen, aber immer in unmittelbarer Nähe von Königsberg, ist Kant als Hauslehrer tätig gewesen: zuerst bei einem reformierten Prediger Andersch in Judschen bei Gumbinnen, sodann in der Familie des Herrn von Hülsen auf dem Gute Arensdorf bei Mohrungeu (Herders Geburtsort), zuletzt in Rautenburg bei dem Grafen Keyserling, der indessen den größten Teil des Jahres in Königsberg selbst zubrachte. Über Kants gesamte neunjährige Hauslehrertätigkeit sind uns nur äußerst dürftige Nachrichten erhalten. Er selbst sagt einmal im Hinblick darauf, daß seine pädagogische Theorie besser gewesen sei als seine Praxis. Indessen scheint es doch, daß der Philosoph hier zu bescheiden über sich gedacht hat. Denn schon die erfolgreiche Wirksamkeit, die Kant als akademischer Lehrer später entfaltete, läßt wohl darauf zurückschließen, daß er auch als Erzieher und als Lehrer in den Elementen der Wissenschaften Erfolge erzielt hat. Es geht dies auch schon daraus hervor, daß die Familien Hülsen und Keyserling ihm während des ganzen Lebens die treueste Dankbarkeit und Freundschaft bewahrten. Wie bedeutend der Einfluß Kants auf seine jungen Zöglinge gewesen ist, bezeugt eine interessante Tatsache: noch ehe durch die Reformgesetzgebung von Stein und Hardenberg nach dem Jahre 1806 die Leib-

eigenschaft aufgehoben wurde, war sie freiwillig von seiten einer Reihe hervorragender Adliger aufgehoben worden, und unter den ersten befanden sich die jungen Hülsen, deren Erzieher Kant gewesen war.

Welche Bedeutung die Zeit der neunjährigen Tätigkeit als Hauslehrer für Kants eigene Entwickelung gehabt hat, darüber sind nur Mutmaßungen möglich, da uns direkt fast nichts berichtet ist. Aber vergleicht man die Schriften, welche er am Beginn seiner akademischen Laufbahn veröffentlichte, mit der oben erwähnten Erstlingsschrift, so bemerkt man sofort deren außerordentlichen Abstand, und kann danach ermessen, wie sehr in jener Zeit die Gedankenwelt Kants sich erweitert und vertieft hat.

III.

Akademische Wirksamkeit. Die Epoche der „Kritik der reinen Vernunft".

Im Jahre 1755, also im zweiunddreißigsten Lebensjahre, gab Kant seine Hauslehrertätigkeit endgültig auf, um sich als Privatdozent der Philosophie in Königsberg zu habilitieren. Es bedurfte dafür zunächst der Einreichung einer lateinisch geschriebenen Promotionsschrift; die Kantische handelte „Über das Feuer", und sein früherer Lehrer Teske, der sie zu begutachten hatte, lobte sie nicht bloß, sondern erklärte, daß er selbst reiche Belehrung daraus geschöpft habe. Kant promovierte mit dieser Schrift zum Doktor der Philosophie im Juni 1755. Auf Grund einer zweiten, ebenfalls lateinisch geschriebenen Schrift „Neue Beleuchtung der Grundprinzipien metaphysischer Erkenntnis", die er in öffentlicher Disputation verteidigte, wurde er im September desselben Jahres als Privatdozent an der Universität zugelassen. Da aber kurz vorher ein ministerielles Reskript ergangen war, daß niemand zu einer Pro-

fessur befördert werden sollte, der nicht vorher dreimal über eine Abhandlung disputiert habe, so veröffentlichte und verteidigte Kant im April 1756 noch eine dritte Schrift, welche, ebenfalls lateinisch geschrieben, den Titel „Physische Monadologie" führt. Im Jahre 1754 hatte Kant auch bereits einige kleinere Abhandlungen physikalischen Inhalts in den „Königsberger Frage- und Anzeigungsnachrichten" publiziert und in dem Jahre der Habilitation, 1755, erschien auch seine späterhin so berühmt gewordene Schrift „Zur Naturgeschichte und Theorie des Himmels" — die aber damals weder Friedrich dem Großen, dem sie gewidmet war, noch dem Publikum vor Augen kam, weil der Verleger während des Druckes bankerott machte und sein ganzes Warenlager versiegelt wurde.

So durch seine schriftstellerische Tätigkeit bereits „vorteilhaft bekannt" geworden, eröffnete Kant im Wintersemester 1755 seine Vorlesungen, und der große Zuhörerkreis, der sich gleich anfangs wider seine Erwartungen um ihn sammelte, durfte ihn zu der Hoffnung berechtigen, daß er auch in seiner äußeren Stellung rasch aufrücken werde. Aber darin fand er sich getäuscht. Kant blieb fünfzehn Jahre lang Privatdozent. Er stand im zweiunddreißigsten Lebensjahre, als er die akademische Laufbahn antrat, und im siebenundvierzigsten, als er eine Professur erhielt. Die Gründe für dieses langsame Vorrücken liegen gewiß zum Teil darin, daß gerade die originalen Talente in ihrem äußeren Fortkommen im Anfange immer größeren Schwierigkeiten begegnen, als diejenigen, welche sich dem Herkommen anschließen und in dem gewohnten Geleise bleiben. Zum Teil wirkten aber auch äußere Umstände ungünstig ein. Als Kant sich habilitierte, befand man sich unmittelbar vor dem Ausbruche des siebenjährigen Krieges, welcher die Provinz Ostpreußen, infolge der Invasion der Russen, in starke Mit-

leidenschaft zog. Kant hatte sich bereits kurze Zeit nach seiner Habilitation um die außerordentliche Professur beworben, welche früher sein Lehrer Knutzen inne gehabt hatte, und die durch dessen Tod schon seit 1751 erledigt war. Allein der drohende Ausbruch des Krieges veranlaßte die preußische Regierung, diese wie andere außeretatsmäßige Professuren vorläufig unbesetzt zu lassen. Zwei Jahre später, im Jahre 1758 — das Jahr der Schlacht von Zorndorf — war an der Königsberger Universität die Professur der Logik und Metaphysik erledigt. Kant bewarb sich um diese, und mit ihm zugleich ein anderer Privatdozent, namens Buck, der schon einige Jahre länger als Kant gelehrt hatte. Kant wandte sich damals in einem direkten Bewerbungsschreiben an die russische Kaiserin Elisabeth. Die Russen waren damals Herren von Königsberg, und die gesamte Militär- und Zivilverwaltung, zu welch letzterer auch die Aufsicht über die Universität gehörte, war in die Hände eines Generals gelegt worden. Allem Anschein nach war dieser — ein Herr von Korff — von redlichem Eifer für das Beste der Wissenschaft erfüllt, aber als Kriegsmann ohne die Fähigkeit, auf dem Felde der Logik und Metaphysik eine sachgemäße Entscheidung zu treffen. So mußte einfach das Anciennitätsverhältnis maßgebend sein, und an Kants Stelle wurde jener Buck in die ordentliche Professur eingesetzt, dessen Name seitdem gänzlich verschollen ist.

Einer der Biographen Kants, Borowsky, hat von dieser Bewerbung eine Episode überliefert, die von besonderem Interesse ist. Unter denen, welche Kants Bemühungen aufs nachdrücklichste unterstützten, befand sich auch sein Lehrer Schultz. Aber ehe dieser sich für ihn verwandte, ließ er ihn zu sich entbieten, um über seine theologischen Vorstellungen oder wegen gewisser Bedenken, die er selbst über Kants religiöse An-

schauungen hatte, beruhigt zu werden. Gleich beim Eintritt ins Zimmer legte er ihm in einem feierlich ernsten Tone die Frage vor: Fürchten Sie auch Gott von Herzen? Es ist klar, daß eine solche Frage nur gestellt werden konnte, wenn Kant bereits damals sich von der Religiosität im gewöhnlichen, unfreien, dogmatischen Sinne entfernt hatte, und es ist nicht recht verständlich, wie dieser Erzählung eine andere Deutung gegeben werden konnte.

Erst mit dem Jahre 1762, als nach der Thronbesteigung Peters III. der Friede zwischen Preußen und Rußland zu stande kam, besserten sich auch die Verhältnisse an der Königsberger Universität, und Kant durfte hoffen, die erstrebte Professur bald zu erhalten. Er hatte in der Zwischenzeit seine Vorlesungen über einen großen Kreis von Lehrfächern ausgedehnt. Er las nicht nur über Physik, Mathematik, Logik, Metaphysik und Moralphilosophie, sondern auch über physische Geographie, Astronomie, Anthropologie, denen er später noch Vorträge über natürliche Theologie und Religionsphilosophie hinzufügte. Sein Einfluß und seine Bedeutung als Privatdozent war von Jahr zu Jahr gewachsen. Schon in dieser Zeit war es häufig vorgekommen, daß die von Kant gewählten Hörsäle sich für die große Zuhörerschaft als zu klein erwiesen und man draußen in der Tür stehend ihm zuhörte. Daneben hielt er noch Privatvorlesungen, z. B. vor einer Reihe von russischen Offizieren über physische Geographie, und führte die Aufsicht über einzelne vornehme Adlige, welche an der Universität Königsberg studierten. In den akademischen Ferien erteilte er auch wohl auf benachbarten Gütern direkt Privatunterricht. Alle diese Einnahmen waren für die überaus bescheidene Lebensführung Kants genügend, wenn auch oft nur aufs knappste ausreichend. Es waren also weniger materielle

Beweggründe als das Verlangen nach einer höheren, seiner Wirksamkeit angemessenen autoritativen Stellung, welche ihn veranlaßten, sich von neuem um eine Professur zu bewerben.

Inzwischen war auch die preußische Regierung auf Kant aufmerksam gemacht worden, besonders durch eine seiner Schriften „Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral“. Diese Schrift war aus Anlaß einer Preisfrage der preußischen Akademie der Wissenschaften entstanden, Mendelssohn hatte dabei den ersten, Kant den zweiten Preis erhalten. Gleichzeitig war auch der Ruf von dem Erfolg der Kantischen Vorlesungen bis nach Berlin gedrungen, und dies alles legte der Regierung den Wunsch nahe, Kant für seine Verdienste entsprechend zu belohnen. Da seine Vorlesungen sich über so viele Fächer erstreckten, so glaubte man, daß er jedem gewachsen sei und bot ihm deshalb im Jahre 1764 eine erledigte Professur der — Dichtkunst an. Damals waren eben die Wissenschaften noch nicht so fest abgegrenzt wie heute, wo selbst die einzelnen Spezialitäten einer und derselben Wissenschaft sich oft hermetisch voneinander abschließen, sondern sie standen in den engsten Beziehungen, so daß häufig genug ein Professor der Logik zu einer Professur der Physik, der Dichtkunst, der Mathematik, der Astronomie, allenfalls der Theologie und der Medizin aufrückte, aus innern wie aus äußern Gründen, wenn z. B. eine dieser Professuren höher dotiert war als eine andere. Unter solchen Umständen wäre es nichts Auffallendes gewesen, wenn Kant, selbst gegen seine Neigung, einstweilen die Professur der Dichtkunst übernommen hätte, um später eine andere zu erhalten, die seinen Neigungen besser entsprach. Indessen er lehnte das Anerbieten der Regierung ab, weil die Annahme desselben ihm Verpflichtungen auferlegt hätte, die ihn allzusehr aus seinem Gedankenkreise entfernt

hätten, und für die er anderseits sich auch nicht geeignet glaubte. So hatte der Professor der Dichtkunst die Verpflichtung, bei akademischen Festlichkeiten, bei den verschiedensten offiziellen Anlässen, namentlich patriotischen Gedenktagen, am Geburtstage des Königs oder aus Anlaß eines freudigen Ereignisses in der Königsfamilie, als Gelegenheitsdichter aufzutreten. Ganz besonders diese lästigen Verpflichtungen bestimmten Kant zur Ablehnung; mit welchem Recht ersieht man z. B. daraus, daß der bekannte Freund Hamanns und Herders, Lindner, der die Professur erhielt, noch ehe er an seinem Bestimmungsorte eingetroffen war, die dringende Aufforderung erhielt, „als der Professor poeseos das Carmen zu dem Weihnachtsfeste und zwei deutsche Gedichte zu der Krönung des Königs mit erster Post einzuschicken". Trotz dieser Ablehnung schickte der damalige Justizminister und Großkanzler von Fürst ein Reskript an die preußische Provinzialregierung, in welchem es heißt: „desungeachtet sind Wir nicht weniger gnädig entschlossen, den Magister Immanuel Kant zum Nutzen und Aufnehmen der dortigen Academie bei einer anderweitigen Gelegenheit zu placieren und befehlen Euch demnach in Gnaden, auf was Art solches am Füglichsten geschehen kann, befohlener Maßen Uns annoch allergehorsamst anzuzeigen." Und schon in dem Reskripte, welches Kant die Professur der Dichtkunst anbot, hatte derselbe Minister sich geäußert: „Uns ist ein dortiger gewisser Magister Immanuel Kant durch einige seiner Schriften bekannt geworden, aus welchen eine gründliche Gelehrsamkeit hervorleuchtet."

Indessen eine solche Gelegenheit, wie sie das ministerielle Reskript in Aussicht nahm, wollte sich sobald nicht zeigen. Erst ein Jahr später, 1765, fand sich die Möglichkeit, Kant wenigstens eine kleine feste Besoldung zuzuweisen. Damals war die

Stelle eines Bibliothekars an der königlichen Schloßbibliothek erledigt. Kant bewarb sich um die Stelle, und sie wurde, wie es in dem vom König selbst unterzeichneten Reskript heißt, „dem geschickten und durch seine Schriften berühmt gemachten Magister Kant“ anvertraut. Mit dieser Stelle war das bescheidene jährliche Einkommen von 62 Talern verbunden; es bildete die erste feste amtliche Besoldung, und Kant stand in seinem zweiundvierzigsten Lebensjahre, als sie ihm zu teil wurde.

Inzwischen hatte sich sein Ruf auch außerhalb des preußischen Staates verbreitet, und so erhielt er im Jahre 1769 fast zu gleicher Zeit eine ehrenvolle Berufung als ordentlicher Professor nach Erlangen und eine ebensolche nach Jena. Kant unterhandelte schon mit der Universität Erlangen, als sich ihm die Aussicht eröffnete, eine seinen Wünschen entsprechende Stellung in Königsberg selbst zu erlangen. Im März 1770 wurde die Professur der Mathematik erledigt. Um diese bewarb sich eben derselbe Buck, welchen damals der russische General von Korff Kant vorgezogen hatte, und er erhielt sie. Dadurch wurde seine frühere Professur der Logik und Metaphysik frei, welche nunmehr Kant übertragen wurde. Nach den Statuten der Universität war er verpflichtet, vor Antritt der Professur eine lateinisch geschriebene Dissertation öffentlich zu verteidigen. Es geschah mit der Schrift „Über Form und Prinzipien der sinnlichen und intelligiblen Welt“. In dieser Schrift treten zum ersten Male die Grundzüge der kritischen Philosophie hervor, welche er mehr als ein Jahrzehnt später in der „Kritik der reinen Vernunft“ der Welt vor Augen legte. So ist das Jahr 1770 epochemachend für Kants äußeres und inneres Leben.

In der Disputation, durch welche Kant diese Schrift verteidigte, war sein Respondent Markus Herz gewesen, der

bald darauf nach Berlin zurückkehrte und als Arzt dauernd dort ansässig blieb. Es ist bekannt, welch ausgedehnten Einfluß Herz in den wissenschaftlichen und literarischen Kreisen Berlins gewann, ebenso er selbst wie seine geniale Frau, die berühmte Henriette Herz. Schon einige Jahre früher hatte Kant mit Herz freundschaftliche Beziehungen angeknüpft, welche während ihres ganzen Lebens erhalten blieben. Aber sie wurden nur im brieflichen Verkehr gepflegt, denn seit dem Jahre 1770, in dem Herz von Königsberg schied, haben sich beide nie wieder gesehen.

Von welchem Grundton die Begeisterung erfüllt war, welche Herz seinem „ewig unvergeßlichen Lehrer", wie er gleich im Anfang schreibt, entgegenbrachte, davon erhält man eine Vorstellung, wenn man in seinen Briefen z. B. liest: „Der bloße Gedanke an Sie setzt meine Seele in eine ehrfurchtsvolle Erstaunung, und mit vieler Mühe nur bin ich alsdann fähig, mein zerstreutes Bewußtsein wieder zu sammeln und meine Gedanken fortzusetzen, Sie allein sind es, dem ich meine glückliche Veränderung des Zustandes zu danken habe, dem ich ganz mich selbst schuldig bin; ohne Ihnen würde ich noch jetzo gleich so vielen meiner Mitbrüder gefesselt am Wagen der Vorurteile ein Leben führen, das einem jeden viehischen Leben nachzusetzen ist; ich würde eine Seele ohne Früchte haben, einen Verstand ohne Tätigkeit, kurz ohne Ihnen wäre ich dies, was ich vor vier Jahren war, das ist, ich wäre nichts." Und ein andermal, fünfzehn Jahre später: „Ha, das waren Zeiten, da ich so ganz in der lieben ruhigen Philosophie und ihrem Kant lebte und webte, da ich mit jedem Tage mich vollkommener und gebildeter als den Tag vorher fühlte, da ohne Nahrungsgewerbe, frey von Sorgen, es werde mir meines Lehrers Beyfall und Aufmunterung gewährt, mein einziger

Morgen= und Abendwunsch war, und der mir so oft gewährt wurde; das waren!'

Aber auch Kant schätzte Herz außerordentlich hoch, und es ist ein Zeichen ebensowohl für die Bedeutung dieses Mannes, wie für die Freundschaft, die ihm Kant schenkte, daß er mit ihm allein einen vertrauten Briefwechsel unterhielt, während er sonst jeden schriftlichen Verkehr nach Möglichkeit einzuschränken suchte. Von den Briefen Kants sind verhältnismäßig die meisten an Markus Herz gerichtet, und sie bilden eine der wichtigsten Quellen für die innere Entwickelungsgeschichte Kants, zugleich aber ein schönes Denkmal des Freundschaftsbundes, der beide verknüpfte.

* * *

Als Kant in die Reihe der ordentlichen Professoren der Königsberger Universität eintrat, stand er im siebenundvierzig=sten Lebensjahre, aber er befand sich in der Fülle seiner Kraft. Bereits hatte er eine Reihe von Schriften veröffentlicht, welche in der gelehrten Welt Anerkennung gefunden und zum Teil ein nicht unbeträchtliches Aufsehen gemacht hatten. Namentlich gilt dies von den Streitschriften, mit welchen er gegen die Metaphysik und überhaupt gegen den damaligen Schulbetrieb der Philosophie ins Feld zog. Im Verfolg dieser Schriften war seine Haltung gegenüber der Metaphysik immer abweisender und seine eigene Überzeugung immer skeptischer geworden. Be=reits aber hatte sich ihm inmitten dieser großen Gedanken=arbeit gleichzeitig der feste Punkt gezeigt, an welchem eine Re=form der Wissenschaften ansetzen mußte: Unbefangene Kenntnis des Menschen, seiner Bestimmung, des Woher und Wohin seines Daseins, der Kräfte, die ihm gegeben und des Natur=schauplatzes, auf den er gestellt worden. Und indem Kant so mitten im Strome der lebendigsten Gedankenbewegung sich be=fand, in dem alles Feste allmählich zu entschwinden drohte,

übte er gerade um dessentwillen auch als akademischer Lehrer die tiefgehendste Wirkung aus. Gerade in dieser Zeit konnte, mehr wie in jeder anderen, die sokratische Natur seines Geistes hervortreten, jene freie und tolerante Skepsis, für welche nur eines feststeht: die selbstlose Erforschung der Wahrheit, und für die es nur ein bestimmtes Interesse gibt, durch das jenes Erforschen der Wahrheit gelenkt wird: nämlich das Interesse an allem Menschlichen. Den Grundsatz, welchen er später wiederholt aufgestellt hat, er wolle nicht Philosophie, sondern Philosophieren lehren, seine Methode sei die zetetische, welche im Geiste des andern die Wahrheit zu entbinden, nicht sie von außen hinein zu tragen suche, diesen Grundsatz hat er selbst zu keiner Zeit wirkungsvoller ausgeübt als in jener skeptischen Periode. In seinen Vorlesungen kam er immer wieder zurück auf unbefangene Kenntnis der Natur und des Menschen und wies immer wieder hin auf die höchste Bestimmung des letzteren, die moralische. So oft er hier zur Entwickelung bedeutender und fruchtbarer Ideen kam, verließ seine Darstellung den Ton gewöhnlicher Unterweisung und erhob sich zu feurigem poetischen Schwunge, aus dem er dann oft wie traumverloren zur nüchternen Betrachtung zurückkehrte.

Es konnte nicht fehlen, daß ein solcher Lehrer die stärkste Anziehungskraft besitzen mußte für alle diejenigen Köpfe, welche nicht darauf ausgingen, eine Summe erborgten Wissens nach Hause zu tragen, sondern ihren Geist zu nähren. Daher versammelte sich schon zu den Füßen des Privatdozenten eine andächtige Gemeinde auserlesener Zuhörer. In den Jahren 1762—64 war einer der eifrigsten unter ihnen Johann Gottfried Herder, dessen ganze spätere Wirksamkeit den Stempel Kantischer Einwirkung trägt. Einst, so wird erzählt, habe Kant in einer Vorlesung, von der Fülle der Gedanken

fortgerissen, in schwungvollen Worten, die mit zahlreichen poetischen Belegstellen aus seinen Lieblingsdichtern, Pope und Haller, gewürzt waren, von der Ewigkeit, von der Unendlichkeit der Zeit und des Raumes gesprochen. Herder, welcher aufs mächtigste ergriffen war, eilte nach Hause, um seine Gefühle in schwungvolle Verse zu kleiden, die er am andern Morgen seinem Lehrer vorlegte, und Kant las das Gedicht seinen Zuhörern mit lobpreisendem Feuer vor. Kurze Zeit darauf gab Herder seiner Begeisterung für Kant in jenen dithyrambischen, wenn auch unbeholfenen Versen Ausdruck:

„Wenn Zeit, einst nach zertrümmertem All,
Du deiner Brust tief deinen Liebling eingräbst,
Dann mit den Phönixschwingen dir ein Feuer fachest,
So brenne, der Ewigkeit Nacht unüberglänzbar zu leuchten,
Auch dein Name, Kant."

Neben diesem Kreise von Schülern, die mit Bewunderung und Verehrung zu dem Meister aufblickten, waren auch bereits eine Reihe von Männern, welche als Führer inmitten des regen geistigen Lebens in Deutschland standen, dem Philosophen als Freunde und Verehrer näher getreten. In Königsberg selbst war er frühzeitig mit Hippel und Hamann in Berührung gekommen, und obwohl die Naturen beider von denen Kants zu verschieden waren, als daß eine engere Freundschaft hätte entstehen können, so blieben sie doch mit ihm in näherer Beziehung und verfolgten mit Bewunderung den aufsteigenden Weg des Philosophen. Hamann freilich sah nur mit einer von Neid nicht ganz ungetrübten Bewunderung auf die stetige Gedankenarbeit des Philosophen neben ihm, der Schritt für Schritt sich der Auflösung der größten Probleme näherte, während er selbst, bei seiner sprunghaften unsteten Natur, über diese Probleme nur orakeln konnte. In seinen Briefen erkannte

er die Überlegenheit Kants stets unumwunden, wenn auch ungern, an. „Mein armer Kopf," sagt er einmal, „ist gegen den seinen nur ein altes zersprungenes Gefäß, Thon gegen Eisen." Bereits vor dem Jahre 1770 hatte auch der Briefwechsel Kants mit Mendelssohn begonnen, der bis zum Tode des letzteren in dem Tone der größten gegenseitigen Wertschätzung fortgeführt wurde. Auch andere hervorragende Männer der Zeit, z. B. der berühmte Philosoph und Mathematiker Lambert, bewarben sich schon damals um seine Freundschaft, wieder andere warben ihn als Mitarbeiter für ihre wissenschaftlichen Unternehmungen und versäumten nicht, ihn bei entsprechenden Gelegenheiten in Königsberg zu besuchen.

Zu den wärmsten Verehrern Kants außerhalb Königsbergs zählte schon damals der größte Kultusminister, den Preußen wohl überhaupt gehabt hat, Freiherr von Zedlitz, ein Mann, der durch seinen Geist und durch seine staatsmännische Begabung, wie durch seinen humanen, toleranten Charakter ein würdiger Mitarbeiter Friedrichs des Großen war und auf das ganze öffentliche Bildungswesen Preußens den segensreichsten Einfluß geübt hat. Zedlitz ließ sich die Mühe nicht verdrießen, trotz der weiten Entfernung von Königsberg als Schüler zu Kants Füßen zu sitzen, nicht im wirklichen Sinne, sondern so, daß er sich sorgfältig nachgeschriebene Kollegienhefte verschaffte, diese studierte und bei Zweifeln Kant selbst um Aufklärung bat. So schreibt er im Jahre 1778 an den Philosophen: „Ich höre jetzt ein Kollegium über physische Geographie bei Ihnen, mein lieber Herr Professor Kant, und das Wenigste, was ich tun kann, ist wohl, daß ich Ihnen meinen Dank dafür abstatte; so wunderbar Ihnen dieses bei einer Entfernung von etwa achtzig Meilen vorkommen wird, so muß ich auch offen gestehen, daß ich in dem Falle eines

Studenten bin, der entweder sehr weit vom Katheder sitzt, oder der an die Aussprache des Professors noch nicht gewöhnt ist, denn das Manuskript des Herrn Philippi, das ich jetzt lese, ist etwas undeutlich und auch manchmal unrichtig geschrieben." Nachdem er dann Kant gebeten, ihm zur Erlangung eines sorgfältig geschriebenen Manuskriptes behilflich zu sein, da durch das, was er gelesen, der Wunsch gewachsen sei, auch das Übrige zu wissen, schließt er mit den Worten: „Und können Sie dieses auch gegen die heiligste Versicherung, es nie aus meinen Händen zu geben, nicht tun, so diene dieses Schreiben wenigstens dazu, Ihnen die Versicherung zu geben, daß ich Sie und Ihre Kenntnisse ganz unaussprechlich hochschätze, und daß ich mit dieser Verehrung bin u. s. w."

Bei vielen anderen Gelegenheiten hat Freiherr von Zedlitz dieser Verehrung für den Philosophen Ausdruck gegeben. Er hat später versucht, ihn an die damals größte preußische Universität, Halle, zu ziehen, unter den glänzendsten Bedingungen, wie sie bis dahin kaum jemals einem Gelehrten gestellt worden waren. Als Kant aber, den der äußere Glanz nicht bestechen konnte, trotz wiederholter dringender Aufforderungen des Ministers die Berufung ablehnte, wußte Zedlitz auch diese Stellungnahme zu würdigen und nahm sie zum Anlaß einer noch höheren Wertschätzung. Das schöne Verhältnis beider nahm erst ein Ende, als mit der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms II. allmählich ein neuer hierarchischer Geist in Preußen herrschend wurde, dem ein rechter Vertreter des Fridericianischen Zeitalters, wie Freiherr von Zedlitz, weichen mußte. Kant hat dem bedeutenden und edlen Manne das schönste Denkmal seiner dankbaren Freundschaft gesetzt, das er ihm zu weihen im stande war: er widmete ihm seine „Kritik der reinen Vernunft" mit einigen schlichten Worten, in denen

es heißt: „Das Wachstum der Wissenschaft an seinem Teile befördern, heißt an Ew. Exzellenz eigenem Interesse arbeiten; denn dieses ist mit jenem nicht bloß durch den erhabenen Posten eines Beschützers, sondern durch das viel vertrautere eines Liebhabers und erleuchteten Kenners innigst verbunden. Deshalb bediene ich mich des einigen Mittels, das gewissermaßen in meinem Vermögen ist, meine Dankbarkeit für Sie und für das gnädige Zutrauen zu bezeugen, womit Ew. Exzellenz mich beehren, als könne ich zu dieser Absicht etwas beitragen."

* * *

Es ist eine Art Prüfstein für die Bedeutung eines Genies, ob und wie es an entscheidenden Wendepunkten imstande ist, die zeitlichen Interessen den dauernden Forderungen des eigenen Geistes unterzuordnen. Das ersieht man bei Kant an jenem großen Wendepunkte, den das Jahr 1770 bezeichnet. Er hatte eine feste und bedeutende Lebensstellung erlangt, er übte als akademischer Lehrer großen Einfluß aus; bereits war er zu Ruhm und Ansehen gekommen durch eine Reihe bedeutender Schriften, und man erwartete, daß er in ähnlicher Richtung weiter wirken und durch andere Schriften gleicher Art seinen Ruhm mehren würde. Ein minder starker Geist als Kant hätte sicherlich diese bescheideneren Erwartungen zu befriedigen gesucht, wenn er nicht gar sich auf das Altenteil einer stilleren und weniger anstrengenden Tätigkeit zurückgezogen hätte, das so mancher, der dem fünfzigsten Lebensjahre nahe ist, wohl verdient zu haben glaubt. Kant tat das direkte Gegenteil. Statt in seiner Tätigkeit nachzulassen, begann er nun erst eine Arbeit von erstaunlicher Intensität, welche die größte geistige und körperliche Kraft erforderte; statt in der bisher eingeschlagenen Richtung, die ihm schon soviel Ruhm

eingebracht hatte, zu verharren, änderte er sie vollständig und bereitete sich vor, im Reiche des Geistes die größte Umwälzung herbeizuführen, und statt durch einige Schriften rasch und bequem seinen Ruhm und sein Ansehen zu mehren, wie es ihm ein Leichtes gewesen wäre, wies er mehr als ein Jahrzehnt jede Verlockung zu schriftstellerischer Tätigkeit von sich, um sich innerlich der völligen Einsamkeit eines tiefen und angespannten Denkens hinzugeben. Wie wenig das gerade von denen verstanden wurde und verstanden werden konnte, die ihn hochschätzten, ersieht man z. B. aus einem Briefe Lavaters aus dem Jahre 1774, wo es heißt: „Sind Sie denn der Welt gestorben? Warum schreiben so viele, die nicht schreiben können und Sie nicht, die es so vortrefflich können? Warum schweigen Sie — bey dieser, dieser neuen Zeit — geben keinen Ton von sich? Schlafen? Kant — nein, ich will Sie nicht loben — aber sagen Sie mir doch, warum Sie schweigen? oder vielmehr: sagen Sie mir: daß Sie reden wollen.“ Lavater ahnte freilich nicht, und niemand in der Welt ahnte es wohl, daß inzwischen eine tiefgreifende Bewegung in dem Kopfe dieses Mannes sich erzeugte, aus welcher eine große geistige Umwälzung hervorgehen würde. Eine solche Selbstüberwindung, wie sie Kant hier zeigte, ist etwas Seltenes, und es gehörte die ganze nicht nur geistige, sondern auch sittliche Größe des Mannes dazu, um sie auf sich zu nehmen.

In der Schrift des Jahres 1770 „Über Form und Prinzipien der sinnlichen und der intelligiblen Welt“, mit welcher Kant seine Professur antrat, hatte er zuerst den Grundgedanken seiner kritischen Philosophie angedeutet. Auf diese Schrift folgt jene gedankenschwere Pause von elf Jahren, in welcher die Entstehung des Systems sich vollzieht. Man kann sich unschwer eine Vorstellung machen von dem gewaltigen

Ringen, mit welchem der einsame Denker die ungeheuren Schwierigkeiten, die sich ihm entgegenstellten, zu beseitigen suchte, und von den Wechselfällen, die dabei das Werk immer wieder bedrohten. Eine Ahnung davon erhält man durch den Briefwechsel, den Kant in jener Zeit mit Markus Herz geführt hat. Am 7. Juni 1771 schreibt er seinem Freunde: „Ich bin jetzo damit beschäftigt, ein Werk, welches unter dem Titel die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft das Verhältnis der von der Sinnenwelt bestimmten Grundbegriffe und Gesetze zusamt dem Entwurfe dessen, was die Natur der Geschmackslehre, Metaphysik und Moral ausmacht, enthalten soll, etwas ausführlich auszuarbeiten. Den Winter hindurch bin ich alle Materialien dazu durchgegangen, habe alles gesichtet, gewogen, aneinander gepaßt, bin aber mit dem Plane dazu erst kürzlich fertig geworden.“ Am 21. Februar 1772 schreibt er dann, das Wesentliche seiner Absicht betreffend dieses Werkes sei ihm bereits gelungen, und er sei nun im stande, eine Kritik der reinen Vernunft binnen etwa drei Monaten herauszugeben. Ganz anders lautet dann schon ein Brief, den er Ende 1773 an den Freund richtet. Hier klagt er zum ersten Male über die außerordentlichen Schwierigkeiten, welche er zu überwinden habe; dafür aber, fügt er hinzu, leuchte ihm auch eine große Hoffnung entgegen, „die ich niemand außer Ihnen, ohne Besorgnis, der größten Eitelkeit verdächtig zu werden, eröffne, nämlich der Philosophie dadurch auf eine dauerhafte Art eine andere und vor Religion und Sitten weit vorteilhaftere Wendung zu geben“. In diesem Briefe spricht er die Hoffnung aus, das Werk anf kommenden Ostern (also Ostern 1774) fertig zu stellen. Allein auch dieser Termin geht vorüber, und in solcher Weise muß Kant immer wieder auf eine spätere Zeit vertrösten. Schließlich sind elf

Jahre vergangen, bis das Werk erscheinen konnte, dessen Publikation er innerhalb dreier Monate in Aussicht gestellt hatte.

Zu Beginn des Jahres 1781 wird endlich unter dem Titel „Kritik der reinen Vernunft" das neue Kantische Werk publiziert. In der gelehrten Welt herrscht zunächst das tiefste Schweigen. Einzelne Stimmen lassen sich vernehmen, wie die Hamanns, der eine Lauge skeptischen Spottes darüber ausgoß, oder die Mendelssohns, der nur sagte, daß er außer stande wäre, das Werk zu verstehen.*) Erst nach etwa einem Jahre erschien die erste öffentliche Beurteilung des Werkes, wenn auch in verstümmelter Form, verfaßt von dem scharfsinnigsten Popularphilosophen jener Zeit, Christian Garve. Sein Urteil ging einfach dahin, Kants Philosophie sei im wesentlichen nichts, als eine Wiederholung der Ideen des englischen Philosophen Berkley. Dieses Urteil Garves machte auf Kant einen bedeutenden Eindruck, und so sehr er auch das Bewußtsein hatte, daß diese Rezension von einem ganz unzureichenden Verständnis eingegeben war,**) so erkannte er doch auf der anderen

*) An Kant selbst schreibt Mendelssohn am 10. April 1783: „Ihre Kritik der reinen Vernunft ist für mich auch ein Kriterium der Gesundheit. So oft ich mich schmeichle, an Kräften zugenommen zu haben, wage ich mich an dieses Nerven fast verzehrende Werk und ich bin nicht ganz ohne Hoffnung, es in diesem Leben noch ganz durchdenken zu können."

**) Garve hat bald nachher in einem Briefe, der ein ehrendes Zeugnis für seinen Charakter bildet, an Kant selbst berichtet, wie die Rezension unter eigenartigen Umständen zu stande kam und wie sie in völlig verstümmelter und entstellter Form abgedruckt wurde. Im Anschluß daran entwickelte sich zwischen beiden ein freundschaftlicher brieflicher Verkehr. „Sie sind auch mein Lehrer so wie der Lehrer von Deutschland" schreibt Garve einmal an Kant; und als er, von unheilbarer Krankheit ergriffen, dem Tode langsam, aber sicher entgegenging, empfing er auf seinem Schmerzenslager gerade von Kant die stärksten Tröstungen.

Seite, daß er selbst an diesem mangelhaften Verständnis einige Schuld trage, nicht auf Grund des Inhalts, wohl aber wegen der Form seiner Gedanken. Er hatte während der Ausarbeitung der „Kritik der reinen Vernunft“ an Markus Herz wiederholt geschrieben und in der Vorrede dieser Schrift von neuem betont, daß er bei der Abfassung seines Werkes ausschließlich auf den Inhalt gesehen habe, auf die Strenge und Folgerichtigkeit der Ideen, aber kein Augenmerk gerichtet habe auf die leichte Faßlichkeit derselben, auf die Popularität und noch weniger auf die Eleganz der Form. Er sah jetzt, wie die dadurch entstandene Dunkelheit und Schwierigkeit seines Vortrages auch die Aufnahme seiner Ideen erschwerte, vielleicht gar unmöglich zu machen schien. Um diesen Fehler wieder gut zu machen, entschloß er sich zu einer populäreren und verkürzten Darstellung seiner Vernunftkritik, welche im Jahre 1783 unter dem Titel „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“ herauskam.

Die „Prolegomena“ erfüllten in vortrefflicher Weise den Zweck, den Kant bei ihrer Abfassung vor Augen gehabt hatte: nämlich die Grundideen, welche er in der „Kritik der reinen Vernunft“ rein für sich selbst, lediglich aus den Tiefen des Gedankens schöpfend, entwickelt hatte, nun noch einmal unter dem beherrschenden didaktisch-pädagogischen Gesichtspunkt darzustellen, d. h. vor allem, unter Anknüpfung an die seiner Zeit geläufigen Vorstellungen, Verbindungslinien herzustellen, die zu seinen eigenen so ganz und gar neuen Ideen hinüberleiten konnten. Wenngleich auch jetzt noch Schwierigkeiten genug bestehen blieben, so war doch nunmehr denkenden Köpfen bereits ein Zugang zu dem merkwürdigen Buche eröffnet, das bei seinem Erscheinen buchstäblich niemand zu verstehen vermochte,

und so hat die Garvesche Rezension in Verbindung mit allen den Zufällen, die dabei mitspielten — wiewohl sie im historischen Lichte nicht alle als Zufälle gelten können —, eine wichtige philosophiegeschichtliche Stellung, indem sie die Abfassung der „Prolegomena“ veranlaßte.

Alsbald nach dem Erscheinen dieser Schrift ändert sich denn auch das Bild, und hervorragende Köpfe fangen an, sich mit den neuen Kantischen Ideen zu beschäftigen. Zuerst widmet ihnen ein Kollege Kants, der Hofprediger und Professor der Mathematik an der Königsberger Universität, Johann Schultz, seine volle Aufmerksamkeit. Er wendet sich an Kant selbst, um über dunkle Punkte Aufklärung zu erhalten, und unter seiner tätigen Mitwirkung und aufmunterndem Zuspruch macht Schultz sich daran, Erläuterungen zur Kritik der reinen Vernunft zu schreiben (die ersten sind 1785 erschienen), welche für die nachfolgende Entwickelung der Kantischen Ideen um so wichtiger wurden, als sie gleichsam unter der offiziellen Autorisation Kants an die Öffentlichkeit traten. Im Jahre 1784 meldet sich dann bei Kant, als begeisterter Verehrer seiner Kritik der reinen Vernunft, der Jenenser Philologe und Philosoph Chr. Gottfr. Schütz, Professor der Eloquenz an der Universität in Jena. In diesem Briefe vom 10. Juli 1784, in dem er sich einmal sogar zu dem Ausdruck versteigt, wegen mancher Stellen in der Kritik der reinen Vernunft hätte er Kant „adorieren“ mögen, bittet er ihn auch aufs dringendste um tätige Mitwirkung bei der von ihm in Gemeinschaft mit dem Juristen Hufeland (der ebenfalls ein Anhänger Kants geworden war) eben begründeten „Jenaischen Literaturzeitung“. Kant folgte dieser Aufforderung und lieferte als ersten Beitrag eine Rezension von Herders „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit“. Im nächsten Jahre, 1785, wendet

sich an Kant bereits ein junger Professor der Philosophie an der Universität Marburg, Joh. Bering, der bekennt, es sei in seinen Vorstellungen, seitdem er mit der Kritik der reinen Vernunft bekannt geworden, eine sehr große Veränderung vorgegangen, und der den Wunsch hegt, Kants System auf dem Katheder in authentischer Fassung vorzutragen. Und in demselben Jahre meldet ihm Schütz, wie seine Ideen langsam und still, aber unaufhörlich sich ausbreiten, wie auch schon Unverstand, Neid und Eifersucht der philosophischen „Kollegen“, die sich in ihrem behaglichen Austreten der alten Gedankengeleise gestört sahen, dagegen sich regen. Er meldet ihm auch: „Ein junger Magister, Herr Schmid, liest jetzt über die Kritik der reinen Vernunft nach einem kleinen Auszuge, den er herausgibt.“

Alle diese verschiedenartigen Bemühungen aber, dem neuen Ideenkreise Eingang und weitere Ausbreitung zu verschaffen, wurden in ihrer Wirkung weit übertroffen durch das Auftreten Karl Leonhard Reinholds. Reinhold war ein Österreicher und Katholik, er hatte lange als frommer Barnabitermönch in einem Kloster in Wien gelebt, war aber allmählich immer mehr von den Aufklärungsideen des Josephinischen Zeitalters erfaßt worden, schließlich aus dem Kloster entsprungen und aus seiner Heimat entflohen. Nach mannigfachen Irrfahrten hatte er in Jena eine zweite Heimat gefunden, war dort zuerst der Freund, dann auch der Schwiegersohn Wielands geworden, und gab mit ihm gemeinschaftlich eine der angesehensten Wochenschriften jener Zeit, den „teutschen Merkur“, heraus. Hier erschienen im Herbste 1786 aus der Feder Reinholds „Briefe über die Kantische Philosophie“, welche mit außerordentlicher Beredsamkeit und in einer Sprache, die ebenso durch die Wärme der Überzeugung wie durch die Klarheit und lichtvolle Dar-

stellung der Ideen wirkte, die neue Lehre verkündeten. Die Briefe machten ein außerordentliches Aufsehen und lenkten alsbald die allgemeine Aufmerksamkeit auf die Kantische Philosophie hin, wobei es von besonderer Wichtigkeit war, daß sie in einem Journale erschienen, welches nicht nur philosophischen, sondern überhaupt schöngeistigen Interessen diente, und daß sie anderseits geschrieben waren von einem Manne, welcher in einem bewegten geistigen Leben, in dem Jenas, mitten inne stand, Jenas, das wiederum mit Weimar zusammen damals den Zentralpunkt des geistigen Lebens in ganz Deutschland bildete. So konnte es nicht fehlen, daß von hier aus die Kantische Lehre allmählich in immer weiteren Kreisen bekannt wurde. Reinhold wurde bald darauf, gerade infolge jener Briefe über die Kantische Philosophie, zum Professor der Philosophie in Jena berufen und war so der erste, der gewissermaßen mit offiziellem Auftrag die Kantische Lehre auf dem Katheder vortrug. Bald folgten andere nach, und um das Jahr 1790 gab es nur noch wenige bedeutende Universitäten Deutschlands, an welchen nicht die Kantische Philosophie wenigstens einen namhaften Vertreter gehabt hätte. Selbst die rein katholischen Universitäten waren davon nicht ausgeschlossen, denn auch hier war teilweise der Geist der Aufklärung durchgedrungen und hatte so den Boden für die Kantische Philosophie geebnet. Zu Beginn der neunziger Jahre kam es bereits vor, daß die Regierungen hervorragende Gelehrte nach Königsberg schickten, um die neue Lehre bei dem Meister selbst zu studieren. Vor allem aber war es Jena, das nun für mehrere Jahrzehnte den Mittelpunkt nicht nur der Kantischen Philosophie, sondern aller philosophischen Bewegung bildete. Hier entfaltete von 1787—94 Reinhold als Apostel der Kantischen Philosophie seine glänzende akademische Wirksamkeit.

Und in seinem Hörsaal drängten sich nicht nur Studenten, sondern reife Männer, hervorragende Geister, deren damals das Weimarische Ländchen so viele beherbergte, und manche kamen aus weiter Ferne, um selbst die Wunder zu hören und zu schauen, die sich auf dem Felde der reinen Vernunft begeben hatten. Die Jenaische Literaturzeitung wurde gleichzeitig immer mehr das einflußreiche Organ der Kantischen Philosophie. Unter den bedeutenden Männern, welche damals die kleine Stadt in ihren Mauern beherbergte, und die sich zu der neuen Lehre bekannten, befand sich als einer der einflußreichsten Friedrich Schiller, außerordentlicher Professor der Philosophie an der Universität, der alsbald in seinen philosophischen Aufsätzen die Kantischen Ideen aufnahm und fortentwickelte und dabei durch die hinreißende Gewalt der Sprache zur Verbreitung der Kantischen Lehre mächtig beitrug.

Als Kant bemerkte, daß die Ausbreitung seiner Lehre stetig fortschritt, und daß das Geschäft der Popularisierung, dem er von vornherein nur geringe Aufmerksamkeit geschenkt hatte, so sicher in den Händen jüngerer Talente ruhte, wandte er sich bald gänzlich von dieser Seite seiner Aufgabe ab und widmete sich nun mit gesammelter Kraft dem Ausbau und der Vollendung seines Systems. Er war sich dessen wohl bewußt und ganz davon durchdrungen, daß ihm gleichsam von dem Geiste der Geschichte eine hohe Mission übertragen war, die nur er allein in der ganzen Welt durchführen konnte; und es ist bewunderungswürdig zu sehen, mit welcher Standhaftigkeit und Energie er sich der Erfüllung dieser Mission widmete, wie er alles das ängstlich, oft überängstlich, von sich fernhielt, was ihn dabei stören oder auf Nebenwege verlocken konnte. Er war damals schon mehr als sechzig Jahre alt, stand also an der Schwelle des Greisenalters, und so benutzte er

seine Zeit und seine Kraft mit noch größerer Ökonomie und Sparsamkeit, als er bereits vorher getan hatte, nur darauf bedacht, sein Werk zu vollenden und immer bloß von der einen Sorge erfüllt, ob das Schicksal ihm vergönnen werde, die ungeahnt reiche Ernte seiner Geistesarbeit, welche überall in Halmen stand, noch rechtzeitig unter Dach zu bringen. Er ging dabei so weit, daß er selbst in brieflichen Mitteilungen an seine nächsten Freunde noch sparsamer und wortkarger wurde, als er schon vorher gewesen war, indem er sich stets mit dem Hinweis auf sein Alter und auf die großen Aufgaben, die ihm noch oblägen, entschuldigte.

Bei dieser Konzentration gelang es Kant, in verhältnismäßig rascher Folge die für sein System grundlegenden Schriften zu vollenden. Bereits im Jahre 1785 erschien die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", drei Jahre später, 1788, die „Kritik der praktischen Vernunft", 1790 die „Kritik der Urteilskraft", mit welcher das ganze System bereits der Hauptsache nach völlig dargestellt ist. Drei Jahre später erscheint dann die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", der man als die letzte seiner hervorragenderen kritischen Schriften noch den im Jahre 1798 erschienenen „Streit der Fakultäten" anschließen kann.

IV.

Der Zensurkonflikt. Lebensende.

Es gibt kaum irgend eine hervorragende philosophische Lehre, welche nicht in gewissem Sinne, infolge des Gegensatzes der freien Vernunfterkenntnis gegenüber den herrschenden positiven Satzungen, revolutionär gewirkt und infolgedessen auch ihren Urheber in mehr oder minder schwere Konflikte mit den herrschenden Gewalten verwickelt hätte. Auch Kant sollte dieses

Schicksal nicht erspart bleiben. Es traf ihn im Greisenalter, in einer Zeit, da er bereits auf das vollendete Werk herabblicken konnte, und es knüpft sich an das Erscheinen der letzten seiner Hauptschriften, der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“.

Im Jahre 1786 war Friedrich der Große gestorben, für dessen glorreiches Zeitalter die Kantische Philosophie recht eigentlich den bezeichnendsten Ausdruck bildet. Sein Nachfolger Friedrich Wilhelm II. war von den Traditionen des großen Königs weit entfernt. Schwach an Geist, noch schwächer an Charakter, von Natur ein wenig zur Schwärmerei, namentlich zu religiöser Schwärmerei, veranlagt, war er unter den Einfluß zelotischer Eiferer geraten, welche wiederum zum Teil von einer ehrgeizigen Hofkamarilla als Werkzeuge benutzt wurden. Die Seele dieses Treibens war der Hofprediger des Königs, Wöllner, der durch seinen finsteren Glaubenseifer und seinen Haß gegen alle Bildungs- und Aufklärungsbestrebungen in einem merkwürdigen Gegensatze zu dem Fridericianischen Zeitalter steht.

Dieser Mann wurde wenige Jahre nach dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms II. an die Spitze des Ministeriums berufen, und er suchte alsbald, im engen Bunde mit dem Generaladjutanten des Königs, Bischofswerder, seinen zelotischen Absichten Eingang zu verschaffen. Er konnte das um so leichter, als er nicht nur das vollste Vertrauen des Königs besaß, sondern gerade in jener Zeit auch in einzelnen einflußreichen Kreisen der Bevölkerung bereitwilliges Entgegenkommen fand. Denn eben damals hatte der Gang der Ereignisse in Frankreich viele vertrauensselige Gemüter aufs höchste erschreckt. Die blutigen Greuel der Revolution mußten den Feinden der Aufklärung und des Fortschrittes als Waffe dienen, um, wie

es so oft seitdem geschehen ist, auch deren besonnene Anhänger niederzuhalten. Kurze Zeit ehe Wöllner zum leitenden Minister berufen wurde, war in Paris das Haupt des Königs auf dem Schaffott gefallen, und die Schreckensherrschaft der Jakobiner stand damals auf der Höhe ihrer Macht. Die Revolution war aber offensichtlich nichts anderes als die praktische Verwirklichung der Aufklärungsideen, und so war es leicht, alle diejenigen, welche diesen Aufklärungsideen anhingen, zu verdächtigen. Jeder Aufklärer war nun gleichzeitig ein Feind der Kirche, das hieß nichts anderes als ein Feind der Religion. Und er war anderseits ein Jakobiner, das hieß nichts anderes als ein Feind des Staates, der den Umsturz des Bestehenden wollte. So wurden Aufklärer, Religionsverächter und Jakobiner völlig identische Begriffe, und Wöllner wußte, indem er gerade hier den Hebel ansetzte, beim Könige die einschneidendsten Maßregeln durchzusetzen, um diesen gefährlichen Geist der Aufklärung und des Jakobinismus zu unterdrücken. Die Vernunft, die sich durch die Aufklärung zu befreien versucht hatte, sollte von neuem unterjocht werden.

Es erging zunächst ein scharfes Zensuredikt, welches die Preßfreiheit, überhaupt die Freiheit des Wortes, soweit sie bestand, völlig beseitigte. Nicht nur daß jede Schrift der strengsten Zensur unterworfen werden sollte, es wurden auch die härtesten Strafen angedroht für jede Äußerung, welche sich gegen die bestehenden Zustände in Staat und Kirche richtete. Allen Aufklärern war bereits vorher angedroht worden, daß sie als Empörer behandelt und bestraft werden sollten. Bald darauf folgte das berüchtigte Wöllnersche Religionsedikt, durch welches bestimmt wurde, daß kein Beamter eine Anstellung erhalten sollte, wenn er sich nicht vorher auf die symbolischen Bücher des evangelischen Glaubens verpflichtet und seine Ge-

sinnungstüchtigkeit bei einer Prüfungsbehörde dargetan habe. Als solche Prüfungsbehörde wurde bald darauf, unter dem Namen preußisches Oberkonsistorium, ein Kollegium von drei Männern eingesetzt, deren Namen eine geschichtlich denkwürdige, wenn auch traurige Bedeutung erlangt haben: Hermes, Woltersdorff und Hilmer. Sie hatten die Aufgabe, allen Versuchen entgegenzutreten, durch welche, wie es in dem Wöllnerschen Edikte heißt, „die Grundwahrheiten der Schrift zu untergraben versucht und auf unverschämte Weise unter dem Namen der Aufklärung zahllose und allgemeine Irrtümer verbreitet werden". Es solle zwar, heißt es heuchlerischerweise, die innere Überzeugung nicht erzwungen werden, doch müsse jeder von nun an nach dem festen Kirchenglauben treu lehren, oder im Falle der Übertretung Entsetzung vom Amte oder noch härtere Strafen erwarten. Die drei Zensoren Hermes, Woltersdorff und Hilmer waren dazu bestimmt, diese Prüfung der Gesinnung in letzter Instanz zu überwachen. Nicht nur die Geistlichen, sondern auch die Lehrer hatten vor ihnen zu erscheinen, um sich einem Gesinnungsexamen zu unterwerfen, und fortwährend wurden mit Hilfe der untergeordneten Behörden Verzeichnisse über die einzelnen Beamten angelegt, in denen Zensuren über ihre Rechtgläubigkeit verzeichnet waren. Natürlich verbreitete sich auf diese Weise der Geist der Heuchelei, der Gesinnungslosigkeit überall, dem Denunzianten- und Strebertum war Tür und Tor geöffnet. Es herrschte bald in den öffentlichen Zuständen jene geistige Misere, welche wenige Jahre später in einem Briefe treffend geschildert wird, den Hegel aus ähnlichem Anlaß an Schelling richtete: „Den Geist, den die Regierung einzuführen droht, habe ich in Deiner Beschreibung erkannt; er ist in Heuchelei und Furchtsamkeit (einer Folge des Despotismus) gegründet und selbst wieder Vater der

Heuchelei; der Geist, der in jeder öffentlichen Konstitution herrschend werden muß, die den chimärischen Einfall hat, Herz und Nieren prüfen zu wollen und Tugend und Frömmigkeit zum Maßstab der Schätzung des Verdienstes und zur Austeilung der Ämter zu nehmen. Ich fühle innigst das Bejammernswürdige eines solchen Zustandes, wo der Staat in die heilige Tiefe der Moralität hinabsteigen und diese richten will; bejammernswürdig ist er, auch wenn der Staat es gut meinte, noch unendlich trauriger, wenn Heuchler das Richteramt in die Hände bekommen, welches geschehen muß, wenn es auch anfangs gut gemeint gewesen wäre." —

Es war unvermeidlich, daß von derartigem Geiste erfüllte Machthaber mit Kant und seiner öffentlichen Wirksamkeit zusammenstoßen mußten. Zwar hatte im Anfange der Regierung Friedrich Wilhelms II. das alte Verhältnis noch eine Zeitlang fortbestanden und war in wiederholten Beweisen der Hochschätzung gegen den berühmten Mann zum Ausdruck gekommen. Bei den Krönungsfeierlichkeiten in Königsberg war es Kant gewesen, der als Rektor der Universität im Namen derselben den Monarchen zu begrüßen hatte, und dieser versäumte nicht, in seiner Erwiderungsrede mit schmeichelhafter Anerkennung auf den europäischen Ruhm Kants hinzuweisen. Ebensowenig unterließ es sein damaliger Kabinettsminister, Graf Herzberg, Kant in der aufmerksamsten Weise zu behandeln. Selbst zu Beginn der neuen Ära erging noch ein von Wöllner selbst gegengezeichnetes Reskript an Kant, in welchem „der Fleiß und die Uneigennützigkeit des rechtschaffenen Mannes, des ‚professoris philosophiae' Kant, der, ohne irgend eine Zulage oder Verbesserung zu verlangen, mit unermüdetem Eifer zum Besten der Universität arbeite, mit wahrer Zufriedenheit bemerkt" und demselben eine ungewöhnlich be-

deutende Gehaltszulage erteilt wird, welche fast die Hälfte seines bisherigen Einkommens betrug. Aber mag man hierin nun lediglich eine Fortsetzung der Tradition der vorangegangenen Regierung oder das Bestreben erblicken, sich gegenüber einem anderen Verhalten von vornherein zu salvieren, jedenfalls konnte der Zusammenstoß unmöglich ausbleiben. Denn eben Kant war es, der damals an der Spitze der deutschen Aufklärung stand, die er so ungemein vertieft hatte. Er war unter den Theoretikern wenigstens der größte von allen Revolutionären. Gegen die positive Satzung in Staat, Wissenschaft und Moral hatte gerade er die unverjährbaren Forderungen der Vernunft geltend gemacht, und eben jetzt, da das Ministerium Wöllner ans Ruder kam, erhob er auch auf religiösem Gebiete gegen die von diesem und seinen Genossen mit zelotischem Eifer verteidigte Satzung die Fahne der freien uneingeschränkten Vernunft.

Noch ehe das geschah, hatte einer der Berliner Zensoren, Woltersdorff, ohne direkte Veranlassung, den Antrag gestellt, Kant das öffentliche Schreiben gänzlich zu verbieten. Aber dieser Vorschlag ging selbst seinen Kollegen zu weit und wurde fallen gelassen. Kurze Zeit darauf wollte Kant die erste der Abhandlungen, welche später in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ vereinigt wurden, „Das radikal Böse in der menschlichen Natur“ in der Berliner Monatsschrift publizieren. Obwohl die Zeitschrift im Auslande, in Jena, gedruckt wurde, hielt Kant es doch für seine Pflicht, die Abhandlung der Berliner Zensur vorzulegen. Der Berliner Zensor für die philosophischen Schriften, Hilmer, erteilte nach einigem Zögern das Imprimat mit der Begründung, daß doch nur tief denkende Gelehrte die Kantischen Schriften läsen. Schlimmer erging es schon mit der zweiten Abhandlung „Vom

Kampfe des guten und bösen Prinzips". Da sie Hilmer unter die Schriften theologischen Inhalts zu fallen schien, so fand er, wie Kant selbst in einem Briefe an Stäudlin berichtet, es für gut, „darüber mit dem biblischen Zensor Herrn O. C. R. Hermes zu konferieren, der es alsdann natürlicherweise (denn welche Gewalt sucht nicht ein bloßer Geistlicher an sich zu reißen) als unter seine Gerichtsbarkeit gehörig in Beschlag nahm und sein legi verweigerte". Kant griff nun zu dem in solchem Falle zulässigen Auskunftsmittel, eine theologische Fakultät, und in diesem Falle wählte er natürlich die der Universität Königsberg, zur Beurteilung darüber aufzufordern, ob sie auf die Schrift, als eine in biblische Theologie eingreifende, Anspruch erhebe, oder aber deren Zensur, als der philosophischen Fakultät zustehend, von sich abweise. Dies letztere wurde nicht nur für die zweite Abhandlung, sondern für die gesamte Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", in die sie einbezogen wurde, von der theologischen Fakultät in Königsberg zugestanden, und damit war die Bahn für das Erscheinen der Schrift frei geworden. Die weitere Zensurerlaubnis, welche noch für das, nunmehr als rein philosophisch charakterisierte, Werk erforderlich war, hatte nicht viel mehr als formell gesetzliche Bedeutung. Das Buch erschien im Jahre 1793 und erregte sogleich das größte Aufsehen. Noch in demselben Jahre wurde eine zweite Auflage notwendig, und im Lager der Aufklärung frohlockte man über die mächtige neue Waffe, welche Kant ihr geliefert hatte. Aber eben dadurch wurde auch der Zorn der Berliner Glaubenswächter besonders gereizt, dies um so mehr, als sie geneigt waren, Kants Vorgehen als eine bloße Umgehung der Zensur aufzufassen und als sie durch mancherlei satirische Anspielungen in den Kantischen Aufsätzen, nicht nur in den Religionsaufsätzen, sondern auch in anderen (z. B. dem

im Juniheft 1794 der „Berliner Monatsschrift" erschienenen Aufsatz „das Ende aller Dinge") sich stark betroffen und gereizt fühlen konnten.

Trotz alledem darf man sagen, daß die Wöllner und Genossen von sich aus wohl schwerlich mit drakonischen Gewaltmaßregeln gegen den berühmten Philosophen, dessen Name bereits ganz Europa erfüllte, vorgegangen wären. Den entscheidenden Anstoß hierzu gab vielmehr der König selbst. Dieser, der eine Zeitlang durch auswärtige Angelegenheiten, namentlich die Teilnahme an dem Kriege gegen Frankreich, abgelenkt worden war, wandte gerade zu Beginn des Jahres 1794 sein stärkstes Interesse wieder dem Kampfe gegen die Aufklärung zu. Er tadelte selbst Wöllner, weil dieser ein gelinderes Verfahren zu rechtfertigen suchte und verlangte von ihm das energischste Vorgehen. In einem eigenhändigen Briefe an Wöllner, datiert Potsdam, den 30. März 1794, weist der König auf einige der gefährlichsten Neologen und Aufklärer hin, denen man das Handwerk legen müsse, u. a. auf Kant: „Desgleichen mit Kantens schädlichen Schriften muß es auch nicht länger fortgehen. .... Diesem Unwesen muß absolut gesteuert werden, eher werden wir nicht wieder gute Freunde."*)

*) Nach alledem kann es nur um so mehr als ein bedauerlicher historischer Mißgriff bezeichnet werden, daß in der Denkmalsreihe in der Siegesallee zu Berlin Kant als Repräsentant der Regierungszeit Friedrich Wilhelms II. mit diesem zu einer Denkmalsgruppe vereinigt wurde. Man mag über die Idee, welche diesen Denkmälern zu Grunde liegt, und ihre künstlerische Ausführung denken wie man will und zugeben, daß die Beziehungen zwischen einem Fürsten und einem bedeutenden Manne seines Landes und seiner Zeit oft nur ganz äußerliche vielleicht nur rein zeitliche sein können: so mußte doch vor allem verhütet werden, daß die Beziehungen rein negativ waren. Welche Verletzung zugleich des historischen und des ästhetischen Empfindens, das doch auch die größtmögliche innere Einheit des Ganzen fordert, liegt

Wessen man sich damals in Preußen zu versehen glaubte, ergibt sich aus der einfachen Tatsache, daß man selbst die Forderung des Widerrufs von Irrlehren nach dem Muster der katholischen Inquisition für möglich hielt. Es verbreitete sich nämlich an verschiedenen Stellen Preußens und Deutschlands das, wenngleich unbegründete, Gerücht, der kommandierende General von Königsberg habe Kant zu sich kommen lassen und ihn zum Widerruf der in seinen Schriften vorgetragenen Meinungen aufgefordert. Als Kant sich weigerte, sei er sofort aus seiner Stellung als Professor entlassen worden. An der braunschweigischen Universität Helmstedt wurde im Anschluß daran für Kant bereits eine Berufung in Aussicht genommen, und der bekannte Pädagoge Campe, dessen Reformbestrebungen Kant ehedem wirksam unterstützt hatte, nahm das Gerücht zum Anlaß, um in einem von rührendster Dankbarkeit und Verehrung erfüllten Briefe Kant alle seine

in dieser Vereinigung des geistig so schwächlichen und engherzigen Preußenkönigs mit dem Weisen von Königsberg, des moralisch am tiefsten stehenden von allen brandenburgisch-preußischen Fürsten mit dem Genie des kategorischen Imperativs, welcher Begriff ja auch die besten Traditionen der brandenburgisch-preußischen Geschichte bezeichnet, und vor allem auch des größten deutschen Denkers mit eben demselben Manne, der ihm das freie Denken zu verwehren suchte und ihm gewaltsam den Mund verschloß! Es ist auch nicht einmal wahr, daß Kants Hauptwirksamkeit in die Regierungszeit Friedrich Wilhelms II. (1786—97) fiele: in diese Zeit fällt nur die erste Eroberung des öffentlichen Geistes durch die Kantische Ideenwelt, während deren Ausbau damals zwar in seinen letzten Teilen vollendet, aber in den vorhergehenden Jahrzehnten geplant, entworfen und auch großenteils durchgeführt worden ist. Und gerade mit dem Regenten dieser vorhergehenden Zeit gehörte Kant in jeder Beziehung zusammen: wie bilden beide, Friedrich der Große und Kant, eine innere Einheit, als geniale Persönlichkeiten, als freie Denker, als hochstehende sittliche Charaktere, als Inbegriff aller besten Triebkräfte des brandenburgisch-preußischen Staates, auf welchen dessen Größe beruht!

Habe anzubieten und ihm sein Besitztum als Asyl bis zum Lebensende zur Verfügung zu stellen. Jedenfalls aber hielt auch Kant seine Stellung in Königsberg für so unsicher und faßte die Möglichkeit, von dort vertrieben zu werden, so ernsthaft ins Auge, daß er an Biester, den Herausgeber der Berliner Monatsschrift, im Mai 1794 schreiben konnte: „Das Leben ist kurz, vornehmlich das, was nach schon verlebten 70 Jahren übrig bleibt; um das sorgenfrei zu Ende zu bringen, wird sich doch wohl ein Winkel der Erde ausfinden lassen."

Es zeigte sich bald, daß die Besorgnisse Kants und seiner Freunde nicht übertrieben waren.

Unter dem 1. Oktober 1794 erging eine von Wöllner gegengezeichnete Kabinettsordre an den Professor Kant folgenden Inhalts: „Von Gottes Gnaden Friedrich Wilhelm, König von Preußen u. s. f. Unsern gnädigen Gruß zuvor. Würdiger und Hochgelahrter, lieber Getreuer! Unsre höchste Person hat schon seit geraumer Zeit mit großem Mißfallen ersehen, wie Ihr Eure Philosophie zur Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christentums mißbraucht, wie Ihr dieses namentlich in Eurem Buche: ‚Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft', desgleichen in andern kleinen Abhandlungen getan habt. Wir haben Uns zu Euch eines Bessern versehen; da Ihr selbst einsehn müßt, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht als Lehrer der Jugend und gegen Unsere, Euch sehr wohlbekannten landesväterlichen Absichten handelt. Wir verlangen des ehesten Eure gewissenhafte Verantwortung und gewärtigen Uns von Euch, bei Vermeidung Unserer höchsten Ungnade, daß Ihr Euch künftighin nichts dergleichen werdet zu Schulden kommen lassen, sondern vielmehr, Eurer Pflicht gemäß, Euer Ansehen und Eure Talente

dazu anwenden, daß Unsre landesväterliche Intention je mehr und mehr erreicht werde; widrigenfalls Ihr Euch bei fortgesetzter Renitenz unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt. Sind Euch mit Gnaden gewogen. Berlin den 1. Oktober 1794. Auf Seiner Königlichen Majestät Allergnädigsten Spezialbefehl. Wöllner."

Zugleich wurden sämtliche philosophische und theologische Dozenten der Königsberger Universität einzeln verpflichtet, einen Revers zu unterschreiben, laut welchem sie keine Vorlesungen über Kants Religionslehre halten durften.

Kant war über dieses Vorgehen der Regierung gegen ihn aufs höchste betroffen, ja man muß mehr sagen, er war erschüttert. Denn hier zeigte sich in unzweideutigster Weise, daß *eine* Voraussetzung, auf der seine ganze Gedankenarbeit beruhte, hinfällig war: die Aufklärung und fortschreitende Vernunfterkenntnis hatte er *vertiefen* wollen, um ihr eine andere Richtung und sicherere Grundlage zu geben — daß aber diese freie Vernunftforschung selbst bedroht sei, und zwar bedroht von eben den Mächten des Obskurantismus und des Religionswahnes, die man schon lange siegreich überwunden zu haben glaubte, das war ihm so wenig wie anderen führenden Geistern des Fridericianischen Zeitalters in den Sinn gekommen. Hier wurde es zum ersten Male klar, und darin liegt das geschichtlich Denkwürdige dieses Zensurkonfliktes, daß der Fortschritt der Vernunfterkenntnis, der menschlichen Aufklärung sich nicht bloß in die Tiefe erstrecken dürfe, sondern auch in die Weite, daß die Grundlagen dieses Fortschrittes noch längst nicht gesichert waren, daß die Aufklärung ihr Werk nicht nur noch nicht vollendet, sondern eben erst begonnen habe. — Neben diesen allgemeinen Erwägungen mußten Kant Empfindungen persönlicher Art tief bewegen. Als jene Kabinettsordre ihm zugestellt

wurde, war er siebenzig Jahre alt. Er hatte sein Lebenswerk vollendet, dem die Begeisterung seiner Zeitgenossen, die Bewunderung fast ganz Europas gefolgt war. Und nun wurde dieses Lebenswerk von eben der Stelle aus bedroht, von der es bis dahin die eifrigste Förderung erfahren hatte, und bedroht gerade im Mittelpunkte der Kantischen Anschauungen. Zugleich wurde er selbst dadurch in einen moralischen Konflikt der schlimmsten Art gestürzt. Auf der einen Seite stand die Pflicht des Gehorsams gegen die Behörden, die erste der Bürgerpflichten, auf der andern Seite die Pflicht, der Wahrheit zu dienen.

Vor einem ähnlichen Konflikte hatte zweitausend Jahre früher Sokrates gestanden, und man wird unwillkürlich, wenn man die Königliche Kabinettsordre liest, an die Vorwürfe erinnert, welche die Ankläger vor dem Athenienfischen Gerichte gegen den griechischen Weisen erhoben. Hier wie dort reduzieren sich diese auf zwei Punkte: Sokrates und Kant werden beschuldigt, andere Götter zu lehren, als die vom Staate anerkannten, und anderseits die Jugend zu verführen. Für Kant konnte der Ausgang des Konflikts am Ende des achtzehnten Jahrhunderts kaum der gleiche sein wie für Sokrates, dem man schließlich den Giftbecher reichte. Aber vielleicht hätte er auch bei ihm einen verschärften Charakter angenommen, wäre er nicht damals bereits ein Greis gewesen, der sein Lebenswerk vollendet hatte und durch persönliche Leiden keiner Bestätigung für die Wahrheit seiner Lehren bedurfte, der überdies bereits die drohenden Anzeichen der Altersschwäche fühlte und außer stande war, einen solchen Konflikt mit gesammelter Energie durchzufechten. Trotz alledem hat er lange geschwankt, welchen Weg er einzuschlagen habe. Von der Heftigkeit seiner innern Erregung geben noch jetzt einige in seinem Nachlasse gefundene Notizblätter Kenntnis, auf welchen er schon damals

zur Unterstützung seines Gedächtnisses Gedanken niederzuschreiben pflegte. Auf einem dieser Zettel heißt es: „Widerruf und Verleugnung seiner inneren Überzeugung ist niederträchtig, aber Schweigen in einem Falle wie der gegenwärtige ist Untertanenpflicht, und wenn alles, was man sagt, wahr sein muß, so ist es darum doch nicht Pflicht, alle Wahrheit öffentlich zu sagen."

In diesem Sinne nahm er denn auch Stellung, indem er das königliche Schreiben erwiderte. Die Vorwürfe, die ihm gemacht worden waren, suchte er als unbegründet nachzuweisen. Im übrigen aber ging er über die Verpflichtung, welche die Kabinettsordre ihm auferlegte, seine Talente künftig besser im Sinne derselben zu gebrauchen, freiwillig weit hinaus: er verpflichtete sich zum Schweigen: „Um auch dem mindesten Verdacht vorzubeugen, so halte ich es für das Sicherste, Ew. Kgl. Majestät feierlich zu erklären, daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, die natürliche wie die geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen wie in Schriften als Euer Majestät getreuster Untertan gänzlich enthalten werde." Mit den Worten: „Als Euer Majestät getreuester Untertan" wollte Kant, wie er selbst später äußerte, sich für die Zukunft die Möglichkeit der Wiederaufnahme jener Vorträge offen halten, denn nach dem Wortlaute der Erklärung glaubte er, unter einem Nachfolger Friedrich Wilhelms II. seiner Verpflichtung überhoben zu sein.

Kant hat das hier abgelegte Versprechen natürlich gewissenhaft gehalten, ja noch mehr: er hat die strengste, fast ängstliche Zurückhaltung in Bezug auf alles beobachtet, was ihn mit den Intentionen der Machthaber von neuem hätte in Konflikt bringen können. So vertröstet er einmal seinen Verleger in Bezug auf versprochene Arbeiten damit, es würden „hoffentlich noch bestimmtere Verordnungen die Schranken, in denen sich der Autor zu halten hat, genauer vorzeichnen: so,

daß er in dem, was ihm noch freigelassen wird, sich für gesichert halten kann. — Bis dahin, werter Freund, werden Sie sich also gedulden: indessen daß ich meine Arbeiten in guter Erwartung fortsetze". Und so hat Kant auch die Schrift, in welcher er mit seinen Gegnern gründlich abgerechnet und zu den durch den ganzen Konflikt angeregten Fragen Stellung genommen hat, den „Streit der Fakultäten" erst nach dem Tode Friedrich Wilhelms II. erscheinen lassen.

Zweifellos liegt in dieser ganzen Haltung Kants eine gewisse Schwäche, und Biester hat recht, wenn er ihm mit sanftem Tadel schreibt: „Ihre Verteidigung an das Geistliche Departement ... ist edel, männlich, würdig, gründlich. — Nur muß es wohl jeder bedauern, daß Sie das Versprechen freiwillig ablegen: über Religion (sowohl positive als natürliche) nichts mehr zu sagen. Sie bereiten dadurch den Feinden der Aufklärung einen großen Triumph und der guten Sache einen empfindlichen Verlust. Auch dünkte mich, hätten Sie dies nicht nötig gehabt. Sie konnten auf eben die philosophische und anständige Weise, ohne welche Sie überhaupt nichts schreiben, und welche Sie so vortrefflich rechtfertigen, noch immer fortfahren, über die nämlichen Gegenstände zu reden; wobei Sie freilich vielleicht wieder über einzelne Fälle sich zu verteidigen würden gehabt haben. Oder Sie konnten auch künftig bei Ihren Lebzeiten schweigen; ohne jedoch den Menschen die Freude zu machen, sie von der Furcht vor Ihrem Reden zu entbinden."

Allein wenn man auch diese Vorwürfe und den allgemeinen Tadel, Kant habe hier eine bedauerliche Schwäche gezeigt und es an Mut und Opferfähigkeit fehlen lassen, als berechtigt anerkennen muß, so kann man es doch nur in gewissem Sinne. Kant war in keiner Weise eine Kämpfernatur, er war nur zum Leben in der Idee, zur reinen Kontemplation

veranlagt, — wie Spinoza, der ja ebenfalls drohenden Konflikten auswich, indem er seine „Ethik“ bis ans Lebensende sorgfältig verborgen hielt. In solchem Falle also einen Vorwurf erheben, heißt im Grunde nur, es schmerzlich bedauern, daß das Menschliche an keinem Punkte vollendet erscheint, daß das Unmögliche nicht zur Wirklichkeit wurde und ein Genie der Kontemplation nicht auch zugleich eine kraftvolle Kämpfernatur war.

* * *

Der schwere Konflikt des Jahres 1794 hat, wie übereinstimmend berichtet wird, in Kants bis dahin ungeminderter Gesundheit die erste Erschütterung hervorgebracht, die Vorboten des Alters machten sich nun bald stärker geltend. Bereits 1795, also kurze Zeit nach jenem Konflikt, beschränkte sich Kant auf einige öffentliche Vorlesungen. Zwei Jahre später, im Jahre 1797, in demselben Jahre, in dem seine letzte größere Schrift erschien, stellte er seine gesamte Lehrtätigkeit für immer ein.

In der letzten Spanne Zeit von sieben Jahren, die Kant noch zu leben vergönnt war, sieht er zwar seinen Ruhm beständig wachsen und sich ausdehnen, und es umgibt, ja umdrängt ihn von allen Seiten Beifall, staunende Bewunderung und Begeisterung, aber für ihn selbst hat diese Periode nur noch einen geringen geistigen Inhalt. In ihr vollzieht sich mehr ein Naturschauspiel, das in seiner Art nicht ohne einen tragischen Grundzug und rührende Wirkung ist. Kant hatte seinen Körper, der von Natur überaus schwächlich war, durch selbst gebildete vernünftige Grundsätze sich erhalten und vor allem durch unbeugsame Energie zum Dienste seiner geistigen Arbeit gezwungen. Jetzt war diese vollendet, vielleicht die größte Denkarbeit, welche jemals ein Mensch geleistet hat, und nun entwand sich auch das Werkzeug, der schwache Körper,

der Herrschaft des Geistes, dem er so lange untertänig gewesen war. Dieser Mann, der auf der höchsten Stufe der Erkenntnis stand, sank nun langsam Schritt für Schritt zurück auf die niedrigste Stufe, nicht nur des menschlichen, sondern des animalischen Lebens überhaupt, bis sein Dasein sich schließlich in eine Folge einfacher Naturprozesse auflöste, deren Schlußpunkt der Tod bildete. Wir besitzen über diese letzten Lebensjahre einen getreuen, bis ins einzelne gehenden Bericht seines Schülers Wasiansky, der in den letzten Lebensjahren dem verehrten Lehrer mit Pietät und hingebender Aufopferung zur Seite stand.

Nachdem Kant seine Vorlesungen eingestellt hatte, fingen bald darauf die Sehkraft und zugleich das Gedächtnis an, sich zu vermindern, seine Teilnahme, sein geistiges Leben wurden geringer. Allmählich minderte sich selbst die Eßlust, und die regelmäßigen Spaziergänge wurden eingestellt. Bald traten die Übelstände des Alters heftiger hervor: er konnte seine eigenen Angelegenheiten nicht mehr verwalten, zusammenhängende Geistesarbeiten waren ihm bald unmöglich gemacht, oft konnte er Personen aus seiner nächsten Umgebung kaum wieder erkennen. Dann steigerte sich der Marasmus weiter: Kant war nun kaum im stande, allein zu gehen, er mußte einen guten Teil des Tages im Bette zubringen, die Sehkraft verlor sich fast ganz. Die Nahrungsaufnahme war in den letzten Monaten nur eine ganz geringe, selbst diese geringe Nahrung mußte ihm zugeführt werden wie einem Kinde, und so schwach und abgezehrt war sein Körper, daß man ihn nur mit künstlichen Mitteln auf einem Stuhle festzuhalten vermochte. Auch in dieser traurigen und hilflosen Lage kam es zuweilen noch vor, daß einzelne lebhafte Regungen des Geistes die Umgebung in Erstaunen setzten, wie wenn aus dem abziehenden Gewölk noch einzelne Blitze hervorzucken. So wird erzählt, daß noch kurze

Zeit vor seinem Tode, als der damalige Rektor der Universität Königsberg, ein hervorragender Arzt, der ihn täglich besuchte, einstmals zu ihm kam, Kant sich vom Stuhle erhob und trotz seiner Schwäche mit zitternden Knieen vor ihm stehen zu bleiben versuchte. Eine Zeitlang wußte die Umgebung nicht, was das bedeuten sollte; als aber Wasiansky schließlich meinte, Kant werde wohl durch diesen Ausdruck der Höflichkeit seine Dankbarkeit haben bekunden wollen, zog eine freudige Erregung über sein Gesicht, und mit erzwungener Kraft rief er aus: „Ganz recht, das Gefühl für Humanität hat mich noch nicht verlassen!"

Seit dem 7. Februar 1804 war Kant nicht mehr im stande, sich aus dem Bette zu erheben. Am 9. Februar verfiel er in einen bewußtlosen Zustand, aus dem er nur hin und wieder erwachte, um seiner nächsten Umgebung, namentlich Wasiansky und der eigenen Schwester, die in den letzten Monaten als Pflegerin um ihn war, mit Mienen und Geberden rührende Zeichen der Anerkennung zu geben. Auch das hörte am nächsten Tage auf. In der Nacht zum 12. Februar erwachte Kant, von heftigem Durste gequält. Das Anerbieten eines Trunkes lehnte er ab mit den Worten: Es ist gut. Es waren die letzten Worte seines Lebens. Am Vormittag um 11 Uhr war er verschieden.

Die Teilnahme und Trauer über den Verlust des großen Mannes war in der ganzen Stadt Königsberg eine allgemeine, sie erstreckte sich auf alle Volksschichten. „Lange," so erzählt ein Zeitgenosse, „sah man seiner gänzlichen Entkräftung entgegen, je unabwendbarer sie war, desto besorglicher wurde die ganze Stadt in den letzten Tagen seines Daseins. Die Nachricht: er ist nicht mehr! als er am 12. Februar um 11 Uhr vormittags verschieden war, verbreitete sich aufs schnellste von Mund zu Mund, jedermann war aufs tiefste von seiner Größe

durchdrungen und sich bewußt, daß die Stadt ihren berühmtesten Sohn und Mitbürger, die Welt den Weisen verloren habe. Der Tag war so klar und wolkenlos, wie es bei uns nur wenige im Jahre gibt, nur ein kleines leichtes Wölkchen im Zenit schwebte am azurblauen Himmel. Man erzählte, ein Soldat habe auf der Schmiedebrücke die Umstehenden darauf aufmerksam gemacht mit den Worten: sehet, das ist die Seele Kants, die gen Himmel fliegt! Man erkannte daraus, wie sehr die Idee von Kant in das Volk gedrungen war, und welche Vorstellung es von der Reinheit seiner Seele, die es unmittelbar in den blauen Äther steigen ließ, hatte."

Am 28. Februar bewegte sich ein feierlicher Trauerkondukt, in dem alle Stände vertreten waren, unter dem Geläute aller Glocken der Stadt, von dem Hause Kants nach der Dom- und Universitätskirche. Am Eingange derselben wurde die Leiche vom Kurator der Universität und dem akademischen Senate empfangen und nach beendigter Trauerfeier in der am Chor der Kirche belegenen Totengruft, dem sogenannten Professorengewölbe, beigesetzt. Die Stelle wurde durch einen Denkstein bezeichnet und hieß nun Stoa Kantiana — Stoa, weil das Ganze später in eine Wandelhalle umgeändert worden war. Als diese verfiel, wurde im östlichen Teile eine einfache Kapelle gebaut, in der die wiederausgegrabenen Gebeine des Philosophen am 21. November 1880 beigesetzt wurden.

Über seinem Grabe liest man nun in großen goldenen Lettern die Worte aus der „Kritik der praktischen Vernunft"

Der bestirnte Himmel über mir,
Das moralische Gesetz in mir.

Ein würdiges Denkmal hat Deutschlands größter Bildhauer, Christian Rauch, dem größten deutschen Philosophen in Königsberg geschaffen.

Drittes Kapitel.

Kants Charakter und Geistesart.

Das Leben Kants ist arm an großen Ereignissen und tiefeingreifenden Schicksalen; um so reicher aber ist es durch seinen Inhalt, das innere Erleben des Geistes. Dieses war bei ihm von so überragender Bedeutung, daß es von vornherein auch in das äußere Leben hinübergriff und dieses nach sich zu gestalten suchte. Philosophische Überzeugungen sind nicht selten das Ergebnis einer eigenartigen Charakteranlage in Verbindung mit bestimmten Lebenserfahrungen. Auch bei Kant trifft das zu, noch mehr aber kann man umgekehrt sagen, daß seine Lebensführung und seine Schicksale, soweit diese vom Willen des Menschen abhängen können, ein Ergebnis seiner Philosophie sind. Wie seine Lehre, so war auch sein Leben, die beherrschenden Gedanken der ersteren waren auch die gestaltenden Prinzipien des zweiten, theoretische und praktische Ideen, Überzeugung und Tat waren durch keine Kluft geschieden.

Das Grundprinzip seiner Philosophie war die unbedingte Herrschaft der Vernunft, die er auf theoretischem Felde sicherte, indem er durch sorgfältige Prüfung ihrer Machtmittel und Befugnisse ihre unverjährbaren Rechte wiederherstellte, und ihr Gebiet, nachdem er es von unzähligen Vorurteilen gereinigt hatte, in fester Weise umgrenzte. Eben dasselbe Grundprinzip

kommt auch in seinem Leben zur Geltung, es wird hier fast zum Affekt, der ein solches Übergewicht besitzt, daß alle anderen Leidenschaften durch ihn teils ganz zurückgedrängt, teils beherrscht werden. Es gibt Parerga der Erkenntnis, die außerhalb des Herrschaftsgebietes der Vernunft liegen; es gibt auch solche Parerga des Lebens, zufällige individuelle Verschiedenheiten der Anlage, des Temperaments, der Lebensgewohnheiten u. s. w., die gar nicht oder doch nur in einem entfernteren Zusammenhang der Gesetzgebung der Vernunft unterworfen werden können. Aber hier, in diesen tausend kleinen individuellen Zügen, dem reizvollen Detail des Lebens, das gerade bei hervorragenden Geistern so oft das größte Interesse in Anspruch nimmt, darf man bei dem Weisen von Königsberg den Schwerpunkt des Lebens nicht suchen. Er liegt hier vielmehr in dem Allgemeinen, in der Unterordnung aller einzelnen Lebensäußerungen unter eine strenge Gesetzgebung, in der möglichsten Aufgabe individueller Besonderheit zu Gunsten des allgemein Vernünftigen, welches Gemeingut aller Menschen ist oder sein sollte. Eben hierin besteht der individuelle Stil seiner Lebensführung, die nicht trotz, sondern gerade wegen dieser Bedeutungslosigkeit des schmückenden Details einen Zug monumentaler Größe besitzt.

Betrachtet man das Streben nach vernunftgemäßer Lebensführung von der negativen Seite, so bedeutet es Fernhaltung aller Einwirkungen, welche die freie Entfaltung des Geistes hemmen und behindern; nach der positiven Seite hin bedeutet es Verwirklichung der Vernunftgesetze, welche für alle Menschen gelten, im eigenen Leben. Im ersteren Falle ist die vollendete Freiheit, im zweiten die höchste Humanität das Endziel, und Freiheit und Humanität, diese beiden Begriffe, welche in der Philosophie Kants eine so beherrschende Rolle spielen, bezeichnen

auch gleichsam den negativen und positiven Pol seines Charakters. Freiheit bedeutete ihm dabei nicht Willkür, sondern Befreiung des Willens von aller fremden Gesetzgebung, die nicht von der eigenen Vernunft gebilligt war, und Humanität war nicht ein verschwommenes Gefühl, sondern die Unterordnung des so befreiten Willens unter die Gesetzgebung, welche die Vernunft für alle Menschen aus sich erzeugt. In dem tiefen und umfassenden Sinne, den seine Philosophie diesen Begriffen verliehen, hat Kant sie auch im eigenen Leben zu verwirklichen gesucht. Freiheit war für ihn vor allem nicht ein bestehender Zustand, sondern eine beständige Entwickelung, gleichbedeutend mit fortschreitender Selbstbefreiung.

Die erste Stufe dieser Freiheit, die Kant sich errang, war die Sicherung der größtmöglichen Unabhängigkeit von äußeren Einflüssen jedweder Art, namentlich denen der Natur und des Schicksales. Denn beide hatten der rein vernunftgemäßen Ausgestaltung seines Lebens die größten Hindernisse in den Weg gestellt. Der Zufall des Schicksals hatte Kant in ärmlichen und zugleich beschränkten Verhältnissen aufwachsen lassen und ihn so zu vielen äußeren Entbehrungen und inneren Kämpfen genötigt. Für diese Kämpfe hatte ihn anderseits die Natur schlecht genug ausgerüstet. Kant besaß einen schwächlichen Körper und eine äußerst geringe Muskel- und Nervenkraft. Er hatte eine flache, eingebogene Brust, welche ihm während seines ganzen Lebens unaufhörlich Gesundheitsstörungen bereitete. Aber *eine* große Mitgift hatte die Natur ihm verliehen: eine große Lebhaftigkeit und Feinfühligkeit der sinnlichen Organe und vor allem einen lebendigen, starken und mächtigen Geist. Die Vorherrschaft des letzteren kündigte sich schon in seiner äußeren Erscheinung an, durch die offene, hohe, zum Denken gebaute Stirn, den mächtig gewölbten Schädel

und vor allem durch das Feuer seiner Augen, das Wahrzeichen des geistigen Feuers, das in ihm glühte. Einer seiner Schüler, der spätere Staatsrat Nikolovius, erinnerte sich noch im hohen Alter des unaussprechlichen Eindruckes, den Kants blaues Auge vom ersten Empfange an auf ihn gemacht hatte, und mehrere andere Zeitgenossen bezeugen, daß sein lebhaftes und doch sanftes Auge, sein zugleich eindringender und doch milder Blick geradezu etwas Ergreifendes gehabt habe.

Dieser überlegene Geist war es, der sich außerordentlich rasch, wenn auch nicht ohne lebhafte Kämpfe, zunächst von den äußeren hemmenden Einflüssen des Schicksals und der Natur freimachte. Am frühesten hat Kant wohl die völlige Unabhängigkeit auf ökonomischem Gebiete errungen, vielleicht nur deshalb so früh, weil er schon am Anfang seiner Laufbahn, in der Studienzeit, während deren er auf fremde Unterstützung zum größten Teil angewiesen war, das Stadium der ökonomischen Abhängigkeit durchlaufen hatte. Daß diese auch eine gewisse Abhängigkeit der Gesinnung und Denkungsart unweigerlich nach sich zieht und für die freie Geistesentwickelung ein schweres Hindernis bildet, ist ihm damals bereits völlig klar geworden. Aus dieser Einsicht zog er von da ab entschlossen die nötigen Konsequenzen; er entfernte sich freiwillig von Königsberg, so schmerzlich er auch die Hilfsmittel geistiger Fortbildung, die ihm hier zu Gebote standen, entbehrte, er übernahm für neun Jahre die oft mühselige und undankbare Tätigkeit eines Hauslehrers, die ihn weit genug von seinen nächsten Lebenszielen entfernte, alles nur, um für dieses Lebensziel, die freie Entwickelung seines Geistes, zunächst die ökonomische Unabhängigkeit sich zu sichern. Daß er sie erreichte, verdankte er vor allem seiner haushälterischen Kunst, den Grundsätzen der strengsten Sparsamkeit, die er befolgte. Ver-

nunftgemäß leben hieß in der speziellen Anwendung auf das Ökonomische, daß Einnahmen und Ausgaben in ein richtiges Verhältnis gesetzt und vor allem keine unnützen Ausgaben gemacht wurden, d. h. keine, die sich mit dem zu erreichenden Zwecke nicht völlig in Einklang befanden. Diese Grundsätze waren, da sie aus vernünftiger Überlegung hervorgingen, durchaus unabhängig von seiner zufälligen äußeren Lage, er hat sie befolgt in der Zeit, da er mit geringen Mitteln haushalten mußte, wie in den Jahren, da seine Einnahmen reichlich genug flossen. Selbst als er ein vermögender Mann geworden war, verschwendete er nichts und behielt die einfachste und bescheidenste Lebensführung bei.

Nichts wäre verkehrter, als diesen sparsamen und haushälterischen Sinn des Philosophen mit irgend welcher Art von Geiz auch nur in eine entfernte Verbindung zu bringen. Denn dem Geizigen ist das Sparen und der Erwerb von Gütern Selbstzweck, für Kant war beides nur Mittel zu dem Zweck, seinen geistigen Interessen zu leben und deshalb von anderen Menschen unabhängig zu sein. Wie weit er vom Geize entfernt war, beweist die Wohltätigkeit, die Kant im umfassendsten Maßstabe stets geübt hat. Selbst zur Zeit seiner bescheidensten Einnahmen hielt er es für seine Pflicht, nicht nur für die eigene Zukunft, sondern auch zur Unterstützung anderer etwas zu erübrigen. So hat er namentlich für seine nächsten Verwandten, die fast alle in ärmlichen Verhältnissen lebten, aber auch für andere, begabte Studenten u. s. w. die reichsten Unterstützungen aufgewendet, die in der letzten Zeit seines Lebens oft den vierten oder dritten Teil seines gesamten Einkommens ausmachten. Dabei übte er diese Wohltätigkeit in der zartesten, diskretesten und humansten Weise aus, indem er bemüht war, das drückende Gefühl der Verpflichtung in dem andern gar

nicht aufkommen zu lassen. Er zeigte hier wie in anderen Fällen, daß der Besitz des Geldes als solchen für ihn kein besonderer Vorzug war. Ja er war ihm nicht einmal ein Gegenstand besonderen Interesses. Wenn Kant ein vermögender Mann wurde, so war das die natürliche Folge seiner Sparsamkeit und seiner vernünftigen Ökonomie, nicht das Ergebnis besonderer Bemühungen und eines starken Interesses an dem Besitze selbst. Er war im Gegenteil stets bereit, die Pflicht der Wahrnehmung seiner eigenen materiellen Interessen anderen Pflichten unterzuordnen, wenn diese auch nur durch den geringsten moralischen Accent bevorrechtet zu sein schienen. So hatte er z. B. dem Sohne eines Jugendfreundes, dem Buchhändler Hartknoch, versprochen, seinen Verlag durch Überlassung von Schriften zu unterstützen, und er hat dieses Versprechen treu durchgeführt, trotz der verlockendsten Anerbietungen, welche ihm später, auf der Höhe seines Ruhmes, von verschiedenen Verlegern gemacht wurden. Seine Sparsamkeit war eben nichts als ein Mittel, um zur Freiheit zu gelangen, um sich selbst und seiner Pflicht zu leben. „Diese Unabhängigkeit," sagt sein Biograph Jachmann, „erklärte er auch noch in seinem Alter für die Grundlage alles Lebensglücks, und er versicherte, daß es ihn von jeher viel glücklicher gemacht habe, zu entbehren, als durch den Genuß ein Schuldner des andern zu werden. In seinen Magisterjahren ist sein einziger Rock schon so abgetragen gewesen, daß einige wohlhabende Freunde für nötig hielten, ihm auf eine sehr diskrete Art Geld zu einer neuen Kleidung anzutragen. Kant aber freute sich noch im Alter, daß er Stärke genug gehabt habe, dieses Anerbieten auszuschlagen, und das Anstößige einer schlechten, aber doch reinen Kleidung der drückenden Last der Schuld und Abhängigkeit vorzuziehen. Er hielt sich deshalb auch für ganz

glücklich, daß er nie in seinem Leben irgend einem Menschen einen Heller schuldig gewesen ist. „Mit ruhigem und freudigem Herzen konnte ich immer: Herein! rufen, wenn jemand an meine Tür klopfte," pflegte der vortreffliche Mann oft zu erzählen, „denn ich war gewiß, daß kein Gläubiger draußen stand." —

Zu den schlimmsten Hemmnissen, welche die freie Entwickelung des Geistes bedrohen, gehört neben der ökonomischen Unfreiheit die Abhängigkeit von den Zuständen des Körpers. In ähnlicher Weise also wie in dem einen Falle suchte Kant auch im andern sich die Freiheit zu erringen und dann zu sichern. Auch hier war das Mittel die Disziplinierung des Lebens nach den Grundsätzen vernünftiger Einsicht. Auch hier freilich trat der Erfolg erst allmählich zu Tage, es bedurfte eines langen, hartnäckigen Kampfes und der Aufwendung der erstaunlichen Energie, welche Kant zu Gebote stand, bis sein Geist die völlige Unabhängigkeit vom Körper sich errungen hatte.

Unter den Gesundheitsstörungen, die Kant heimsuchten, war die schlimmste ein beständiger Druck auf der Brust und dem Magen, der ihn oft außerordentlich peinigte, ihn schwermütig und zuweilen des Lebens überdrüssig machte. Schließlich, nach vergeblichen Bemühungen, dem Übel durch äußere Mittel beizukommen, machte Kant sich seinen Zustand klar. Das körperliche Hemmnis selbst konnte er nicht beseitigen, wohl aber die nachteiligen Folgen auf sein Gemüt, nicht die Krankheit, wohl aber die Hypochondrie, die daraus zu entstehen drohte. Indem er seinen Zustand als unabänderlich erkannte und nunmehr als etwas betrachtete, das seine Aufmerksamkeit nicht weiter erforderte, indem er den festen Entschluß faßte, darüber nicht weiter nachzudenken, schaffte er zwar den üblen Zustand nicht weg, aber seine üblen Wirkungen, er

brachte Ruhe und Heiterkeit in sein Gemüt, Klarheit in seinen Kopf, und von da ab hat ihn diese Heiterkeit und Ruhe bis ins späte Alter nie mehr verlassen. In ähnlicher Weise verfuhr er auch zu anderen Zeiten, so oft größere oder geringere Störungen in seinem körperlichen Befinden sich einstellten. Nahm er Neigung zur Erkältung, zu katarrhalischen Zuständen bei sich wahr, so versuchte er, bei geschlossenen Lippen so lange mit Energie zu atmen, bis er den freien Durchgang durch den Luftweg wieder erobert hatte. Konnte er infolge irgend einer körperlichen Störung den Schlaf nicht sogleich finden, so richtete er mit festem Entschluß seine Aufmerksamkeit konzentriert auf eine bestimmte Vorstellung, die er so lange festhielt, bis als natürliche Folge die Ermattung und damit der Schlaf sich einstellte.

Das wichtigste Mittel, von krankhaften Störungen des Körpers frei zu bleiben, waren natürlich die vorbeugenden Maßregeln. Zu diesem Zwecke beobachtete und studierte Kant seinen Körper aufs vollständigste, aber keineswegs in der Art jener verzärtelten Naturen, die unaufhörlich um ihr Leben ängstlich besorgt sind. Denn diese stellen sich in den Dienst ihres Körpers, Kant dagegen wollte den Körper sich oder vielmehr dem Geiste dienstbar machen, damit er dessen jederzeit brauchbares Werkzeug sei.

Auf Grund seiner Beobachtungen und Erwägungen hatte Kant sich schließlich eine feste Diätetik gebildet, ein geschlossenes System von Gesundheitsregeln, von deren Befolgung ihn nichts in der Welt abzubringen vermocht hätte. Es waren die Grundsätze der reinen Vernunft, möchte man sagen, auf das körperliche Dasein übertragen. Nichts war hier dem Zufall überlassen, sondern alles streng geregelt: die Art der Kleidung, die Zahl und Dauer der Mahlzeiten, die Auswahl und die Zu-

bereitung der Speisen, die Herrichtung des nächtlichen Lagers, selbst die Art und Weise, wie er sich zudeckte.

Vor allem hatte natürlich seine Tageseinteilung ihre feste Ordnung. Sommer und Winter stand Kant pünktlich um 5 Uhr auf, bereitete sich bis 7 oder 8 gewöhnlich auf seine Vorlesungen vor, die ihn meist bis 10 Uhr in Anspruch nahmen, und arbeitete dann wieder ununterbrochen bis 1 Uhr. Dann wurde pünktlich zu Mittag gegessen und das war die Zeit seiner eigentlichen Erholung. Kant liebte und schätzte die Freuden einer wohlbesetzten Mittagstafel zwar auch vom Standpunkte des rein sinnlichen Genusses, aber vor allem handelte es sich hier um die Erholung des Geistes. Zu diesem Zwecke aß er niemals allein, sondern stets in Gesellschaft, am liebsten in Gesellschaft gebildeter Männer verschiedener Berufsarten, mit denen er einen freien ungezwungenen Meinungsaustausch pflegen konnte, während es seinen Unwillen zu erregen vermochte, sobald man ernste wissenschaftliche Fragen zur Debatte stellte oder ihn gar selbst über schwierige philosophische Probleme in seinen eigenen Schriften interpellierte.

Diese Mittagsmahlzeit nahm bei Kant immer mindestens die Zeit von 1—3 Uhr in Anspruch, es kam aber auch vor, daß sie sich bis 4, ja auch bis 5 Uhr ausdehnte. Natürlich wurde diese Zeit durch die Unterhaltung in Anspruch genommen, nicht durch kulinarische Schwelgereien: auch als Kant im eigenen Hause seine täglichen Tischgesellschaften veranstaltete, wurden immer nicht mehr als drei Gerichte aufgetragen und eine halbe Flasche Wein dazu jedem Gaste verabreicht. Nach Beendigung des Mittagsmahles zog sich Kant gewöhnlich zurück, um zu lesen, oder noch häufiger zu meditieren. Dann machte er um 7 Uhr seinen Spaziergang und mit solcher Pünktlichkeit, daß, wie man erzählt, verschiedene Königsberger

Einwohner danach ihre Uhren aufgezogen haben. Es wird berichtet, daß Kant nur ein einziges Mal diesen Spaziergang versäumt habe, nämlich an dem Tage, wo Rousseaus „Emile“ erschien, dessen Lektüre ihn so ergriffen hatte, daß er ohne Unterbrechung bis zu Ende las. — Nach der Rückkehr von seinem Spaziergange pflegte Kant noch einige Zeit zu lesen, namentlich neu erschienene Schriften, und ging dann pünktlich um 10 Uhr zu Bette, denn nicht mehr als 7 Stunden hatte er sich ein für allemal für den Schlaf festgesetzt. So verging ihm ein Tag nach dem andern, jeder aufs sorgfältigste geregelt. Und das war die sicherste Grundlage seines Wohlbefindens. Auf diese Weise hat Kant es erreicht, daß er trotz seines schwächlichen Körpers zu dem hohen Alter von 80 Jahren gelangte, und, abgesehen von den letzten Jahren seines Lebens, in denen die Altersschwäche mit allen ihren Übeln ihn heimsuchte, nie krank gewesen ist. So fest war die Ordnung, mit welcher er sein ganzes Dasein gleichsam eingefriedigt hatte, daß schon eine geringfügige Durchbrechung derselben ihm empfindlich war. Er hatte z. B. die Gewohnheit angenommen, bei seinen Meditationen einen Turm, der seiner Wohnung bequem gegenüber lag, fest ins Auge zu fassen, und als in einem Sommer die Bäume eines angrenzenden Gartens immer höher stiegen, wodurch der Turm verdeckt wurde, ruhte Kant nicht eher, als bis der gefällige Nachbar ihm die Wipfel der Bäume geopfert hatte.

Dieselbe gesetzmäßige Ordnung, welche in seinem äußeren Leben hervortrat, beobachtete er bei der geistigen Tätigkeit. Sie war von der Erholung streng geschieden. Wenn er ernstlich geistig produzieren wollte, so mochte er nicht einer leichteren Anregung sich hingeben, und ebenso umgekehrt. Diese schaffende Tätigkeit selbst vollzog sich ebenfalls in einer bestimmten Ord-

nung. Aus stillen Meditationen, aus Anregungen der Lektüre entwickelten sich die ersten Elemente seiner Schriften. Sobald der Plan zur Abfassung einer solchen entworfen war, wurde er zunächst nach allen Seiten sorgsam durchdacht, Einzelheiten wurden auf kleinen Zetteln notiert und teilweise ausgeführt. Dann erst, wenn ihm das Ganze völlig klar vor Augen stand, ging er an die Ausarbeitung, und diese mußte erst bis zum letzten Punkte völlig abgeschlossen sein, ehe der Drucker das Manuskript erhielt. Dabei suchte er allen solchen Arbeiten die entsprechende Zeit zuzuteilen, keine durfte ihm mehr Zeit kosten, als sie ihrer Bedeutung nach verdiente. Die Grundsätze der Sparsamkeit im rein Ökonomischen beobachtete er mit nicht weniger Sorgfalt bei der Ausgabe der kostbaren Zeit. Daher der geringe Eifer, den er beim Briefschreiben entwickelte, weil er dieses als eine lästige Störung bei seinen Arbeiten empfand. So kommt es, daß die Zahl der Briefe, die uns von ihm erhalten sind, nicht viel größer ist als die Zahl seiner Werke.

Der Kantische Geist selbst, welcher dergestalt auch das ganze äußere Leben durchdrungen hatte, war von der Natur überaus reich ausgerüstet worden und trug in den wesentlichsten Zügen durchweg den Stempel des Genies. Schon das sinnliche Empfindungsvermögen Kants war außerordentlich fein entwickelt. Er hatte ein scharfes Auge, einen gut entwickelten Raumsinn, einen feinen Geschmack sowohl im rein Sinnlichen als auf ästhetischem Gebiete. Daher konnte er, obwohl er nur eine äußerst geringe Kunstanschauung besaß, trotzdem der Begründer der wissenschaftlichen Ästhetik werden. Das wurde freilich auf der andern Seite nur ermöglicht durch eine bewundernswürdige Phantasie, die Gabe des inneren Erlebens und Anschauens, die Fähigkeit, nach den geringsten Bruchstücken der Wirklichkeit das Bild derselben neu zu beleben. Diese

Fähigkeit wird nicht selten fälschlicherweise nur dem Dichter zugeschrieben, während sie im Grunde jedem schöpferischen Genie eigen ist und sein muß, daher auch der Denker mit dem Dichter immer aufs nächste verwandt ist. „Schon unmittelbar der Denker," sagt Fichte, „wie er seinen Gedanken in der Sprache bezeichnet, welches nicht anders denn sinnlich geschehen kann, und zwar über den bisherigen Umkreis der Sinnlichkeit hinaus neu erschaffend, ist Dichter, und falls er dies nicht ist, wird ihm schon beim ersten Gedanken die Sprache und beim Versuche des zweiten das Denken selber ausgehen."

Diese Lebhaftigkeit des innern Anschauungsvermögens befähigte Kant, in seinen Vorlesungen über physische Geographie auf Grund bloßer Reiseberichte fremde Menschen und Gegenden mit plastischer Anschaulichkeit zu schildern. Als er einst die Westminsterbrücke in London in einer solchen Vorlesung beschrieben hatte, fragte ihn nachher ein Engländer, wie lange er in England gewesen sei, und ob er sich besonders der Architektur gewidmet habe. Ebenso sprach der berühmte Chemiker Hagen einst seine Bewunderung darüber aus, daß Kant durch bloße Lektüre, ohne Experimente, die ganze Experimental-Chemie beherrschen könne.

Neben dieser außerordentlichen Phantasie besaß Kant ein ungewöhnliches Gedächtnis. Noch im späten Alter war er im stande, lange Stellen aus den lateinischen und griechischen Klassikern, die er in der Jugendzeit gelesen hatte, oder aus seinen Lieblingsdichtern Pope, Haller und Hagedorn zu zitieren. Zu den hervorstechendsten Eigenschaften seines Geistes gehörte vor allem auch der durchdringende Scharfsinn, die Fähigkeit der Analyse des Verwickelten, besonders der Zergliederung der Begriffe. Weniger leicht wurde ihm die Kombination von Begriffen. Indessen auch diese Fähigkeit war ihm in nicht

gewöhnlichem Maße verliehen. Deswegen besaß er auch die Gabe der witzigen Unterhaltung, und bei der Tiefe seines Geistes konnte dieser Witz bei ihm niemals in eine leere Spielerei ausarten, sondern vereinigte die Eigenschaften, die ein guter Witz haben soll, leicht, launig und sinnreich zu sein. In allem zeigt sein Denken den Stempel der Originalität so sehr, daß er sich in fremde Anschauungen nicht so leicht hineinversetzen konnte, weshalb er andauernden Widerspruch, auch in der Unterhaltung, nicht zu ertragen vermochte. Noch weniger war er im stande, sich in fremde Gedankensysteme hineinzuarbeiten. Daher ist in der Kantischen Philosophie auch die historische Würdigung seiner Vorgänger die schwächste Seite. Er war zeitlebens zu sehr mit der Flut der eigenen auf ihn einstürmenden Ideen beschäftigt, als daß er anderen hätte vollkommen gerecht werden können. Daher überließ er auch später die Verteidigung seines Systems gern seinen Freunden und Schülern und vermied nach Möglichkeit die Polemik.

Indessen alle Geistesgaben, so glänzend sie auch sein mögen, sind ohne schöpferische Kraft, wenn sie nicht beeinflußt und geleitet werden von ernsten, sittlichen Grundtrieben; und wenn auch nicht selten zwischen Geist und Charakter eines bedeutenden Mannes große Widersprüche sich finden, so ist doch eins immer erforderlich, um zu dauernder Wirkung zu gelangen: die Liebe zur Wahrheit. Bei keinem war diese stärker entwickelt als bei Kant. Sie war ja nichts anders als das Freiheitsstreben, das sein ganzes Leben beherrschte, angewandt auf das Leben des Geistes im besonderen. Freiheit bedeutete hier Loslösung einerseits von allen äußeren Rücksichten, auf der anderen Seite von allen Motiven, die hemmend in die innere, sachliche Entwickelung der Ideen eingreifen. Dieser unbestechliche Wahrheitssinn prägt sich auch in den Schriften

Kants aus. In der Darstellung seiner Gedanken ging er stets geradeswegs auf die Sache los. Er haßte jede Ziererei, jede Affektiertheit der Sprache, selbst jeden unnötigen Bilderschmuck, alle Aufwendung von Kunstgriffen, welche mehr der Überredung als der Überzeugung dienen. Daher hatte er eine innere Abneigung gegen die Rhetorik, die Kunst der schönen Wohlredenheit. Die einfache Wahrheit, war seine Meinung, ist für sich selbst einleuchtend und zugleich anziehend genug, um jedes Schmuckes entraten zu können. Freilich muß man hinzufügen, daß Kant hier allzu rigoristisch verfuhr und die höchste Tugend nicht ohne einen Schatten war. So stark war seine Aufmerksamkeit bloß auf die Sache gerichtet, daß er die Form darüber oft vernachlässigte. Er brachte alles, was er zu sagen hatte, in der Reihenfolge vor, wie seine Ideen sich entwickelten, ohne zu bedenken, ob sie in derselben Ordnung auch dem Leser einleuchten würden. Daher stammt die Schwerfälligkeit der Darstellung, namentlich die Unbeholfenheit der Satzbildung in vielen seiner wichtigsten Schriften. Es finden sich oft bei ihm erstaunlich lange Perioden, in denen in der mannigfaltigsten Gruppierung Nebensätze unter Zuhilfenahme von Parenthesen ineinandergeschachtelt sind. Eine solche Kantische Periode gleicht, wie Kuno Fischer treffend bemerkt, einem schwer beladenen Frachtwagen, von dem man alles einzeln herunternehmen und jede Schachtel einzeln auspacken muß, um den Zusammenhang des Ganzen zu übersehen. Hat man sich aber dieser Mühe unterzogen, so wird man auch wieder überrascht durch die außerordentliche Klarheit der Gedankenentwickelung; denn nur schwerfällig ist seine Darstellung, nicht unklar, wie manche sich einreden wollen, die ihn nicht verstehen. Auch der gehäufte Gebrauch terminologischer Ausdrücke, der das Studium vieler seiner Werke so schwierig

macht, hängt damit zusammen. Kant suchte eben für das, was er zu sagen hatte, stets den einfachsten, kürzesten und prägnantesten Ausdruck. Diesen Vorzug besitzen immer die Termini, welche gleichsam Abbreviaturen für eine bestimmte Idee bilden und anderseits den Vorteil haben, daß sie durch populäre Nebenbedeutungen, welche den Ausdrücken des gewöhnlichen Sprachgebrauches anhängen, Mißverständnissen nicht so leicht ausgesetzt sind. Es fehlte Kant keineswegs an der pädagogischen und speziell didaktischen Befähigung, welche zur Faßlichkeit der Darstellung in erster Linie erforderlich sind. Hat er doch diese Fähigkeit auf dem Katheder glänzend bewährt, wo er die echt Sokratische Methode, durch Anknüpfung an das Gegebene in dem Zuhörer die Begriffe selbst entstehen zu lassen, nach allen vorhandenen Zeugnissen mit besonderer Virtuosität angewandt hat. Auch in der schriftlichen Darlegung hat er diese Fähigkeit gezeigt, und wir besitzen von ihm einzelne Schriften von musterhafter Popularität. Aber er trennte beides, das Auffinden und das Lehren der bereits gegebenen Wahrheit, in scharfer Weise. Handelte es sich um das erstere, so mochte er bloß dem Zuge des Verstandes folgen, er suchte die Ideen so, wie sie in seinem Geiste entstanden, möglichst unverändert in die Darstellung hinüberzuleiten und überließ es anderen, ihnen später eine leichtere Form zu geben, welche sie allgemein verständlicher machte.

Dieselben Grundzüge, die in dem äußern und dem geistigen Leben hervortraten, zeigen sich schließlich auch in seinem sittlichen Charakter, in seinem Verhalten zu den anderen Menschen. Die Freiheit, nach der er strebte, bedeutete auch hier nicht Willkür, sondern freie Unterordnung unter die Gesetzgebung der eigenen Vernunft, deren Grundprinzip etwa durch die Vorschrift ausgedrückt ist, welche er später in seiner

Moralphilosophie so formuliert hat: „Betrachte jeden Menschen niemals als Mittel zum Zweck, sondern stets als Selbstzweck!" Übersetzt man diese Norm in die Sprache der Empfindung, so ist es das Gefühl der Achtung für die Würde und Schönheit der menschlichen Natur und in seiner höchsten Steigerung die enthusiastische Menschenliebe. Diese ist es, welche das Leben Kants durch und durch beherrscht. Keine Besonderheiten des Menschen, keine zufälligen Unterschiede von Rang und Stand, Nationalität und Religion u. s. w. konnten jemals auf sein Urteil oder sein Verhalten den mindesten Einfluß ausüben. Es war genug, ein Mensch zu sein, um bei ihm Teilnahme und Förderung, Verständnis und Achtung zu finden. „Ein schwermütiges Gefühl, sagt er einmal, spricht aus dem Inwendigen des Herzens, jenes was in einer Versammlung der Römer einmal mit so viel Beifall gehört worden, weil es der allgemeinen Empfindung gemäß ist: Ich bin ein Mensch, und was Menschen widerfährt, kann auch mich treffen."

Die hervorragendsten Eigenschaften des Kantischen Charakters sind nichts als verschiedene Erscheinungsformen dieser Humanität. Das Gefühl der Achtung für die Würde der menschlichen Natur mußte in der Rückwirkung auf sein eigenes Verhalten zu lebhafter Empfindung für Freiheit und Unabhängigkeit werden, mußte ihm jede Art von Menschenfurcht und niedriger Unterwürfigkeit vollständig unmöglich machen. Niemand wußte so gut wie Kant diese stolze Behauptung der Menschenwürde in Haltung, Worten und Gebärden zum Ausdruck zu bringen, selbst jenen gegenüber, welche nach der Meinung der Menschen einen höheren Rang unter ihnen einnehmen. Seine Biographen berichten zum Beispiel, mit welcher Ruhe und Würde er seinerzeit als Rektor der Universität den

Monarchen bei der Krönung in Königsberg begrüßt habe, wie er bei allem Respekt, den er dem Oberhaupte des Staates schuldete und bewies, doch selbst jeden Schein einer kriechenden Unterwürfigkeit zu vermeiden wußte. Ähnlich verhielt er sich in vielen anderen Fällen. Es kam namentlich in späteren Jahren seines Lebens oft genug vor, daß vornehme Herren auf der Durchreise durch Königsberg Kant zu sehen wünschten, ihn mit Einladungen beehrten u. s. w. Entsprangen solche Wünsche innerer Teilnahme, so suchte Kant sie stets zu erfüllen. Sehr häufig aber wollte man bloß den berühmten Mann sehen und sprechen, handelte es sich um die Befriedigung einer eitlen Neugierde, also die Benützung eines Menschen als Mittel zum Zweck. Lag auch nur das geringste Anzeichen dafür vor, so reagierte dagegen die moralische Feinfühligkeit Kants, und er wappnete sich gegen derartige Zumutungen mit dem ganzen Stolze, der ihm zu Gebote stand.

Diese Würde des Menschen, die Kant für sich selbst mit solchem Nachdruck aufrechtzuerhalten wußte, achtete er auch bei anderen und hielt sie bei jedem für unverletzlich. Ganz besonders ließ er es sich angelegen sein, bei einem andern diese Menschenwürde dann zu wahren, wenn sie ihm durch das eigene Übergewicht vermindert zu sein schien. So behandelte er selbst seinen Diener immer mit größtem Respekt und duldete von ihm keinerlei Unterwürfigkeit; so suchte er, wenn er jemanden mit Geld unterstützte, die solchergestalt zwischen sich und dem Unterstützten entstehende Distanz dadurch aufzuheben, daß er seine Hilfe auf Umwegen anbrachte, sie als etwas Bedeutungsloses, Zufälliges hinstellte, das der andere in gleicher Lage ihm selbst erweisen würde, vor allen Dingen keine Worte weiter machte und mit niemandem über solche Dinge sprach.

Auf diese Weise konnte es nicht fehlen, daß eine so durch und durch von moralischen Triebfedern geleitete Handlungsweise — was ja die gewöhnliche Wohltätigkeit durchaus nicht ist — auch eine reine moralische Wirkung erzeugte, nämlich aufrichtige Dankbarkeit, die sich oft genug, was ungemein selten ist, Kant gegenüber in enthusiastischer Weise äußerte.

Eine natürliche Folge des humanen Grundzuges, der den Charakter Kants durchdrang, war seine stark entwickelte Neigung zu engem Gemeinschaftsleben und geselligem Verkehr mit den Menschen. Der Mensch war das Hauptobjekt seiner Philosophie, wie hätte er nicht auch der Hauptgegenstand seines Interesses im Leben sein sollen? Alles, was irgendwie die Verschiedenheit der Menschen nach Charakter, Sitten, nationaler Eigenart betraf, reizte seine Wißbegierde, woher seine besondere Vorliebe für Reisebeschreibungen stammt. Mit noch größerem Eifer aber verfolgte er diese menschlichen Varietäten in seinem eigenen Lebenskreise. Denn so wenig wie andere große Denker hat Kant seine Philosophie nur aus den Büchern, sondern vor allem aus der Anschauung des Lebens geschöpft. Wanderte er auch nicht wie Sokrates auf dem Marktplatze und in den Straßen umher, so benutzte er doch wie dieser jede sich darbietende Gelegenheit, um seine Menschenkenntnis zu erweitern. Nur die zufälligen, von den meisten ja am eifrigsten beachteten Unterschiede der Menschen nach Stand, Rang, Geburt, Vermögen u. s. w. waren für Kant völlig bedeutungslos. Dagegen interessierten ihn alle dauernden Differenzen der menschlichen Gattung nach Charakter, Temperament, Empfindungsleben u. dgl. In seinem eigenen Verhalten zu ihnen gab es freilich nur einen Unterschied: den moralischen; und hier fällte er erst nach den sorgfältigsten Erwägungen sein Urteil. Die unbestechliche Wahrheitsliebe auf dem Gebiete der theoretischen Erkenntnis

hatte ihr Gegenbild in dem peinlichen Gerechtigkeitsgefühl, das Kant auszeichnete. Er sagt einmal geradezu: „Niemals empört etwas so als Ungerechtigkeit, alle anderen Übel, die wir ausstehen, sind nichts dagegen." Daher war ihm nichts wichtiger, als über alle zufälligen Unterschiede hinweg, wie Sokrates, immer sogleich bis zu dem moralischen Kerne eines jeden Menschen zu gelangen. Mit inniger Freude begrüßte er es jedesmal, wenn es ihm gelungen war, durch alle die verhüllenden und entstellenden Formen des menschlichen Gemeinschaftslebens durchzudringen und die wahrhafte sittliche Natur eines Menschen zu entdecken. Es bedurfte dazu keiner hervorragenden Verdienste, keiner hervorstechenden Taten, schon das Auffinden der schlichten Ehrlichkeit eines einfachen Mannes bereitete ihm eine solche Entdeckerfreude. „Kant schätzte nicht bloß das hervorstechende Verdienst," erzählt ein Genosse seines vertrauten Umganges, „sondern er suchte auch die weniger bemerkbaren Tugenden eines Menschen anf, ehrte schon das gute Herz und den guten Willen und behandelte selbst Schwächen anderer Menschen mit nachsichtsvoller Schonung. Es war rührend zu sehen, mit welcher Gutmütigkeit er sich gegen jedermann, selbst gegen den Schwachen betrug, der gutgemeinte Absichten verriet."

Unter solchen Umständen, da er immer auf das Wesenhafte beim Menschen drang, konnte Kant nichts mehr zuwider sein als der gleisnerische Schein, die Unlauterkeit der Gesinnung. Kant drang auf Wahrheit hier wie überall, darum war ihm der verhaßteste Typus jene Sorte von Menschen, die immer bloß scheinen wollen, nur nicht das, was sie wirklich sind. Er blieb darin auch zeitlebens ein Anhänger Rousseaus, daß er dem, wenn auch glänzenden, Scheinwesen der Menschen die unverfälschte Natur, selbst in ihren roheren Äußerungen,

weit vorzog. Aus dieser Bevorzugung leitet er in der Ästhetik einmal das Vergnügen ab, das wir bei der Beobachtung der Naivität empfinden. Denn es regt sich dabei insgeheim der Widerspruch der der Menschheit ursprünglich natürlichen Aufrichtigkeit gegen die zur anderen Natur gewordene Verstellungskunst. „Man lacht über die Einfalt der Natur, die es noch nicht versteht, sich zu verstellen und erfreut sich doch auch über die Einfalt, die jener Kunst hier einen Querstreich spielt. Man erwartete die alltägliche Sitte der gekünstelten und auf den schönen Schein vorsichtig angelegten Äußerung, und siehe! es ist die unverdorbene schuldlose Natur, die anzutreffen man gar nicht gewärtig war. Daß der schöne aber falsche Schein hier plötzlich in nichts verwandelt wird, bringt die Bewegung des Gemüts nach zwei entgegengesetzten Richtungen gegeneinander hervor, die zugleich den Körper heilsam schüttelt. Daß aber etwas, was unendlich besser als alle angenommene Sitte ist, die Lauterkeit der Denkungsart (wenigstens die Anlage dazu) doch nicht ganz in der menschlichen Natur erloschen ist, mischt Ernst und Hochschätzung in dieses Spiel der Einbildungskraft."

Diesem Standpunkte entsprach auch Kants Anschauung über den ganzen Apparat von Zeremonien, Regeln, Sitten und Gebräuchen, durch die der Verkehr der Menschen, insbesondere in den höheren Gesellschaftsschichten, geordnet, zugleich aber das Scheinwesen am meisten begünstigt wird. Kant war nichts weniger als ein Mann jenes gesellschaftlichen Formalismus, hinter dem so häufig sich die Hohlheit und Nichtigkeit verbirgt, und durch den so leicht überhaupt alles wahrhaft Menschliche, das in seiner *freien* Äußerung erst wirksam hervortreten kann, erstickt wird. Dennoch liebte und schätzte er Urbanität und Feinheit auch der äußeren Sitten, nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel zum Zweck, weil sie die

Menschen in gemessenen Schranken halten, vor rohen Ausbrüchen ihrer Natur sie wirksam zurückschrecken und überhaupt wenigstens einen Schein von Humanität auch da hervorbringen, wo diese selbst nicht vorhanden ist. Unter diesem Gesichtspunkte wußte Kant die äußeren Formen des gesellschaftlichen Verkehrs nicht nur zu schätzen, sondern auch selbst in virtuoser Weise sie zu Regeln seines eigenen Verhaltens zu machen. Alle Berichte stimmen darin überein, daß Kant ein vollendeter Weltmann gewesen sei, der sich mit der größten Gewandtheit und dem sichersten Takte in allen, auch den höchsten, Gesellschaftsschichten bewegte. In seinem ganzen Auftreten wußte er immer das Gefällige hervorzukehren, ohne seine Würde preiszugeben, er war bescheiden und zurückhaltend, ohne jemals Verlegenheit zu zeigen, und ohne Aufdringlichkeit betrug er sich frei und ungezwungen — auch hier war er frei durch die Aussöhnung des subjektiven und objektiven Willens (um mit Hegel zu sprechen), die Unterwerfung unter das als vernünftig erkannte Gesetz, welches aber bei Kant nichts von der Starrheit, die allem Gesetzmäßigen anhaftet, erkennen ließ, weil es belebt wurde durch die innere Wärme einer auch im kleinsten sich äußernden Humanität.

Begünstigt wurde diese äußere Sicherheit des Auftretens bei Kant dadurch, daß er die — gerade bei geistig hervorragenden Menschen oft vermißte — Gabe der leichten, geselligen Unterhaltung besaß. Nicht nur, daß er schwierigen Ideen im Gespräch eine leichte und gefällige Form zu geben wußte, er vermochte in der Unterhaltung auch mit frohem Behagen und spielender Laune über die Dinge hinzugleiten. Sein Humor war dabei unerschöpflich, Witz und Satire standen ihm im reichsten Maße zu Gebote, Ernst und Scherz wechselten anmutsvoll miteinander ab, ohne daß doch dieser eine ver-

letzende Schärfe erhielt und jener durch Ausartung zum lehrhaften professoralen Ton die schicklichen Grenzen der bloßen Unterhaltung überschritt. Ganz besonders im Gespräch mit Frauen — bei denen er immer ein erklärter Günstling war — wußte er diesen Ton der leichten Konversation festzuhalten. Er konnte mit ihnen ebenso leicht und gewandt über häusliche Dinge, über Angelegenheiten der Küche plaudern, als über schwierige philosophische Themata, so daß Hippel einmal scherzend bemerkte, Kant hätte ebenso gut eine Kritik der Kochkunst wie der reinen Vernunft schreiben können. Wer ihn vorher nicht kannte, hätte niemals vermutet, daß dieser gewandte Gesellschafter und launige Plauderer der tiefste und abstrakteste Denker seiner Zeit sei, dessen metaphysische Schriften nur dem Verständnis der scharfsinnigsten Gelehrten zugänglich waren. Es lag darin ein — für Tieferblickende freilich nicht vorhandener — scheinbarer Gegensatz, der viele überrascht hat. So gibt einmal selbst die geistvolle Elise von der Recke ihrer Verwunderung in naiver Weise Ausdruck: „Ich kenne Kant durch seine Schriften nicht, weil seine metaphysischen Spekulationen über den Horizont meines Fassungsvermögens gingen. Aber schöne, geistvolle Unterhaltungen danke ich dem interessanten Umgange dieses berühmten Mannes. Täglich sprach ich diesen liebenswürdigen Gesellschafter in dem Hause meines Vetters, des Reichsgrafen Kayserling zu Königsberg. Oft sah ich ihn da so liebenswürdig unterhaltend, daß man nimmermehr den tiefen abstrakten Denker in ihm geahnt hätte, der eine solche Revolution in der Philosophie hervorbrachte."

Unter solchen Umständen war Kant natürlich überall ein gern gesehener Gast. Als er später ein Haus gekauft und sich eine eigene Wirtschaft eingerichtet hatte, hat er selbst Geselligkeit in der ausgedehntesten Weise gepflegt und Gastfreund-

schaft in feinsinnigster Art geübt. Die Tischgesellschaften, welche er täglich um sich versammelte, haben eine gewisse Berühmtheit erlangt. Auch hier wie überall verfuhr Kant nach bestimmten wohl erwogenen Grundsätzen, sowohl was die Auswahl der einzuladenden Personen, als die Art der Einladung und die äußere Anordnung des Mahles anbetraf. Sogar die Zahl der Gäste war grundsätzlich bestimmt; es durften ihrer nicht weniger als drei sein und nicht mehr als neun: nicht weniger, pflegte er zu sagen, als die Anzahl der Grazien und nicht mehr als die Anzahl der Musen. Der Grund dieser festen Begrenzung war einleuchtend genug: bei einer zu geringen Anzahl von Gästen kann nicht leicht eine belebende Mannigfaltigkeit erreicht werden, bei einer zu großen Zahl geht gar leicht die Einheit der Gesellschaft verloren, indem Gruppen sich bilden und gesonderte Gespräche führen. Um diese Einheitlichkeit der Gesellschaft aber war es ihm immer vornehmlich zu tun, um einen homogenen Kreis, innerhalb dessen, bei einfachem ungezwungenen Genießen, vor allem die Geister sich erwärmen und beleben konnten. Dazu trug er selbst das meiste bei, und die Art, wie Kant sich hier selbst gab, und wie er sich seinen Gästen gegenüber verhielt, blieb bei diesen zeitlebens ein Gegenstand enthusiastisch dankbarer Erinnerung. So schildert ihn z. B. Jachmann, der oftmals an dem gastlichen Tische des Philosophen gesessen: „Hier sah man, wie der Weltweise sich zur Erholung von seinen anstrengenden Kopfarbeiten alles Zwanges entledigte; hier faßte und verfolgte er frei eine jede Idee, die sich ihm darbot: Hier überließ er sich zwanglos einem jeden Gefühle, das aus seinem Herzen floß, hier erschien Kant ganz in seiner natürlichen Gestalt. Und wie liebenswürdig, wie unbeschreiblich liebenswürdig war er hier! Ich wünschte, ich könnte Ihnen ganz meinen Kant schildern, wie er sich uns in seinem Hause,

an seinem Tische darstellte. Aber ich fühle, daß es mir an Worten gebricht, und ich glaube auch, daß keine Schilderung den Unerreichbaren erreichen wird. Man mußte ihn hier selbst sehen, das seltene Gepräge seines ganzen Wesens und Handelns unmittelbar in sein Herz aufnehmen, um von seiner Größe ganz durchdrungen zu werden. Das helle Licht der Weisheit und die milde Wärme einer teilnehmenden Herzensgüte, der ernste Hinblick auf die Leiden der Menschheit und die lachende Freude über das Schöne und Erfreuliche der Welt wechselten hier im mannigfaltigsten und lieblichsten Gemisch ab und waren die Würze an der einfachen Tafel des Weltweisen."

Es ist eine naturgemäße Folge dieser wahren Hingabe an das allgemein Menschliche, daß die affektvolle Zuneigung zu einzelnen Menschen in dem Empfindungsleben Kants eine verhältnismäßig geringe Rolle spielte. Das zeigte sich zunächst schon in dem Verhalten zu seiner Familie. Kant hat seinen Geschwistern gegenüber jede Pflicht, die ihm oblag, in der gewissenhaftesten Weise erfüllt, er hat sie reichlich unterstützt und ihnen auch gelegentlich mit Rat und Tat beigestanden. Aber über diese Linie der bloßen Pflichterfüllung ist er nicht hinausgegangen, zärtliche verwandtschaftliche Teilnahme war bei ihm wenig vorhanden, ein inneres Verhältnis zu seinen nächsten Verwandten hat er nie besessen, ja, er hat intime Annäherungsversuche von ihrer Seite geflissentlich zurückgewiesen. Bei dem großen geistigen Abstande ist das erklärlich genug. Kant wollte den intimeren Verkehr mit anderen Menschen nicht durch die zufällige Blutsverwandtschaft bestimmt wissen, sondern auf innere geistige Übereinstimmung gründen.

Wo dagegen ein auf solch innerer Harmonie beruhendes Verhältnis zu einem anderen Menschen vorhanden war, da steigerte es sich auch bei Kant leicht zu warmer Freundschaft,

für die er ein hochentwickeltes Gefühl besaß. Dabei war es ein eigentümlicher Zug seines Lebens, daß er Freundschaft am liebsten nicht mit Gelehrten, sondern mit Männern einer allgemeineren weltbürgerlichen Bildung schloß, die an allem Menschlichen teilnahmen, deren Empfindungsleben nicht, wie es so häufig gerade bei Gelehrten der Fall ist, durch das Wissen vertrocknet war. So war Kant mit einem schlichten Oberförster in der Nähe von Königsberg, namens Wobser, durch enge Freundschaft verbunden. Er brachte bei ihm wiederholt seine Ferien zu und hat ihm ein dauerndes literarisches Denkmal gesetzt, indem er in den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen", die er in seinem Forsthause schrieb, das Idealbild des deutschen Mannes nach ihm zeichnete. Eine enge Freundschaft verband Kant namentlich mit mehreren gebildeten Kaufleuten Königsbergs, besonders mit den Engländern Green und Motherby und dem Direktor Ruffmann. Green ist dadurch merkwürdig, daß er in seinem Charakter außerordentliche Ähnlichkeit mit Kant hatte. Besonders in seiner Pünktlichkeit war er unserem Philosophen nicht nur gleich, sondern übertraf ihn vielleicht noch. So berichtet Jachmann: Kant hatte eines Abends seinem Freunde Green versprochen, ihn am folgenden Morgen um acht Uhr auf einer Spazierfahrt zu begleiten. Green, der bei einer solchen Gelegenheit um drei Viertel schon mit der Uhr in der Hand in der Stube herumging, mit sieben Uhr fünfzig Minuten den Hut aufsetzte, in der fünfundfünfzigsten seinen Stock nahm und mit dem ersten Glockenschlage den Wagen öffnete, fuhr fort, und sah Kant unterwegs, der sich etwa zwei Minuten verspätet hatte und ihm entgegenkam. Er hielt aber nicht an, weil dies gegen die Abrede und gegen seine Regel war.

In dem Gartenhause Greens pflegten die Freunde eine

Zeitlang täglich nachmittags zusammen zu kommen. Diese Zusammenkünfte entwickelten sich dann in der Regel folgendermaßen: Kant ging zu seinem Freunde Green und fand diesen in seinem Lehnstuhle schlafend, setzte sich neben ihn, hing seinen Gedanken nach und schlief auch ein. Dann kam meistens Ruffmann, sah die beiden schlafen, setzte sich daneben und tat ein Gleiches, bis endlich Motherby zu einer bestimmten Zeit hinzutrat und die Gesellschaft weckte, die dann bis zum Abend in munterem Gespräch zusammenblieb.

Indessen das Freundschaftsgefühl Kants, so stark es auch entwickelt war, war doch niemals im stande, bis zur Leidenschaft anzuwachsen und ihn über das Maß des allgemein Menschlichen hinwegzuheben. Auf diese Weise kommt ein erkältender Zug auch in sein Freundschaftsleben, den man indes begreift, wenn man sich klar macht, daß die enthusiastische Hingabe für das Allgemeine eine extreme Leidenschaft für das einzelne selten zuläßt. Unter diesem Gesichtspunkte wird es verständlich, daß Kant einem Freunde jede Teilnahme und Aufmerksamkeit schenkte, ihm mit warmer Liebe begegnete, nach seinem Tode aber sich der Erinnerung an ihn nicht gern in ausgedehnter Weise hingab. Während der Krankheit seines Freundes Hippel hatte er sich stets mit größter Teilnahme nach ihm erkundigt und war stets ängstlich um ihn besorgt gewesen; als man aber nach seinem Tode an der Mittagstafel ein Gespräch über ihn anknüpfen wollte, bemerkte Kant nur kurz, es wäre freilich schade für den Wirkungskreis des Verstorbenen, aber man müsse den Toten bei den Toten ruhen lassen.

Aus diesen Gesichtspunkten versteht man es auch, daß Kant, nicht durch Zufall, sondern durch Schicksal wie Eigentümlichkeit seines Charakters, für die Ehelosigkeit von vornherein bestimmt war. Die allgemeine Humanität, die sein ganzes

Leben durchdrang, konnte nicht einmal eine das gewöhnliche Maß übersteigende Hingabe an einzelne Menschen begünstigen, sie konnte noch weniger der ausschließlichen Hingabe an ein einzelnes Wesen förderlich sein. Überdies hatte Kants Lebensführung so sehr ihren Schwerpunkt in sich selbst, daß er befürchten mußte, ihn in der Ehe ganz zu verlieren, wo er notgedrungen von seinem System wohldurchdachter Lebensregeln vieles hätte opfern müssen. Kant war keineswegs den Frauen abgeneigt und verstand auch sehr wohl ihre Gunst zu gewinnen. Er wußte mit ihnen über ihre eigensten Angelegenheiten, über Herzensfragen sowohl als über Probleme der Toilette, Küche u. s. w. ebenso gewinnend und geistvoll zu plaudern, wie über die schwierigsten wissenschaftlichen Fragen. Es hat denn auch nicht an Versuchen gefehlt, ihn für die Ehe zu gewinnen. Im vorgerückten Alter soll Kant noch eine besondere Zuneigung zu einer ostpreußischen Witwe, später noch einmal zu einem jungen Mädchen aus Westfalen gefaßt, und nur sein Zaudern, veranlaßt durch das sorgfältige Erwägen der ökonomischen Zukunft, soll ihn vom Heiraten abgehalten haben. Wenn diese Berichte wahr sind, was sehr zweifelhaft ist, so ist jedenfalls sicher, daß der Zufall hier nicht die Rolle spielt, die man ihn spielen läßt. Als Kant in seinem neunundsechzigsten Jahre stand, suchte ihn ein wohlmeinender Königsberger Pfarrer aufs lebhafteste zu bewegen, das Versäumte nachzuholen, er ließ zu diesem Zweck sogar eine kleine Schrift drucken mit dem Titel „Raphael und Tobias, oder Gespräche zweier Freunde über den Gott wohlgefälligen Ehestand“, die er dem Philosophen selbst feierlich überreichte. Kant faßte die Sache von der humoristischen Seite auf, bedankte sich bei dem guten Manne — und erstattete ihm die Druckkosten. Wenn man ihn über Eheangelegenheiten zu interpellieren suchte, so pflegte

er das Wort des Apostel Paulus zu zitieren: Heiraten ist gut, nicht heiraten besser. Er berief sich wohl auch auf das Urteil einer klugen Frau, die ihm gesagt habe: Ist dir wohl, so bleibe davon. So wenig war bei Kant das Gefühl für die wahre Bedeutung der ehelichen Gemeinschaft entwickelt, daß er mehr geneigt war, sie unter Gesichtspunkten der Opportunität, als eine rein ökonomische Einrichtung, zu betrachten. Jüngeren Freunden gab er wiederholt den Rat zu heiraten, aus keinem anderen Grunde, als um sich die Grundlage für eine wissenschaftliche Laufbahn durch das Vermögen der Frau zu verschaffen, und er hat selbst, wie es scheint, in dieser Richtung einigemale den Vermittler gespielt.

Nichts wäre verkehrter und ungerechter, als aus solchen Zügen, weil sie das Fehlen des leidenschaftlichen Gefühls verraten, auch einen Mangel an Gefühl überhaupt herauszulesen. Wohl aber zeigt sich hier, wie weit auch noch ein Kant von dem Idealbild des Menschen entfernt ist.

Wenn wir uns den Menschen in seiner Vollendung denken, so stellen wir ihn etwa in der Weise des Goetheschen Faust vor, der, nachdem er die Welt des Gedankens durchmessen hat, nun auch das Leben durchmißt, in allen seinen Höhen und Tiefen, daher auch alle Leidenschaften durchlebt, vor allem die stärkste, die Liebe zum Weibe. Wir werden vielleicht geneigt sein, dem, der, wie Goethe-Faust, erst nach dem Sturme der Leidenschaften sich auf den Standpunkt der kontemplativen, ruhigen Resignation zurückzieht, den Vorrang einzuräumen vor dem, der, wie Kant, diesen Standpunkt von vornherein einnimmt. Aber, wie Goethe selbst es ausspricht, nur alle Menschen gemeinsam leben das Menschliche. Auch für den Weisesten ist nur eine Annäherung an das Idealbild menschlicher Vollkommenheit möglich, und meist nur dadurch,

daß er auf der einen Seite um soviel preisgibt, wie er auf der anderen gewinnt. So ist es bei Kant, dem die Glut der Empfindung in der Leidenschaft versagt geblieben ist. Er hat daher weder die höchsten Freuden, noch die tiefsten Leiden kennen gelernt, die erst im Sturme der Leidenschaften erlebt werden. Statt dessen aber bewahrte sein Gemüt ein ruhiges Gleichmaß des Empfindens, das weder nach der Seite der Freude, noch der des Schmerzes stürmisch ausschlug, auf der einen Seite immer nur zur gelassenen Heiterkeit und Fröhlichkeit, auf der andern nur bis zur stillen Schwermut sich steigern konnte, das eine wie das andere mehr durch die Teilnahme an dem allgemein Menschlichen als an dem eigenen Erleben veranlaßt. So schildert er selbst einmal diesen Gleichgewichtszustand seines Gemütes: auf der einen Seite die ruhige Heiterkeit der Seele, der keine Zufälle mehr unerwartet sind, auf der andern, als dunkle Grundierung, die sanfte Schwermut, „dieses Gefühl, davon ein edles Herz aufschwillt, wenn es in der Stille die Nichtswürdigkeit desjenigen erwägt, was bei uns gemeiniglich als groß und wichtig gilt".

Darin liegt, fügt Kant hinzu, mehr wahre Glückseligkeit, als in der ungestümen Belustigung des Leichtsinnigen und dem lauten Lachen des Toren.

Das beweist vor allem Kant selbst, von dem man sagen darf, daß er wohl einer der glücklichsten Menschen gewesen ist. Glücklich war er nicht durch das, was das Schicksal ihm gewährte, sondern durch das, was er sich selbst errungen hatte, vermöge der vernunftgemäßen Entwickelung seines Willens. Dadurch ist Kant für die Deutschen das wahre Urbild und das Vorbild des *Weisen* geworden. Und als solcher wird er ebenso für die kommenden Geschlechter fortleben, wie durch die große Umwälzung, welche er im Geistesleben der Menschheit hervorgebracht hat.

Viertes Kapitel.

Entwickelung Kants bis zur Kritik der reinen Vernunft.

(Vorkritische Philosophie.)

I.

Übereinstimmung mit der bisherigen Richtung der Philosophie.

Wenn das jugendliche Denken der frei gewordenen Vernunft zuerst seine Kräfte fühlt, wendet es sich zunächst immer nach außen, es richtet sich auf den Zusammenhang der Naturerscheinungen. Je mehr es in diesen einzudringen sucht, desto mehr entfernt es sich vom Menschen selbst, es strebt in immer ungemessenere Fernen und greift kühn an die Sterne, um das Rätsel des Daseins zu lösen. Aber gerade diese Überschwenglichkeit des jugendlichen Denkens führt es zuerst zu den greifbarsten Irrtümern, es stockt, wird seiner Schranken inne, besinnt sich auf sich selbst und erkennt schließlich die ausschlaggebende Bedeutung des einen Faktors, der ihm bis dahin in der Unendlichkeit des Seins als der allergeringste erschienen war, nämlich die Bedeutung des Menschen.

In dieser Weise, hatten wir gesehen, entwickelte sich das philosophische Denken in seiner geschichtlichen Stufenfolge — und es ist das Eigenartige und Staunenswürdige der individuellen Veranlagung Kants, daß seine Entwickelung ein genaues Ab-

bild der geschichtlichen ist, daß er den historischen Werdeprozeß in seinem eigenen Geiste in aller Tiefe noch einmal durchlebt. So zeigen denn auch die ersten Schriften, mit denen Kant an die Öffentlichkeit tritt, ganz das jugendliche Ungestüm der freien Vernunfterkenntnis. Noch tritt das Problem des Menschen, das später sein Denken ganz beherrscht, kaum in seinen Gesichtskreis. Sein Thema ist fast ausschließlich der Zusammenhang naturgesetzlichen Geschehens, und je weiter die Probleme, die in diesen Zusammenhang gehören, sich von dem Boden der nächsten Erfahrung entfernen, je mehr sie ihn räumlich und zeitlich ins Unendliche entführen, desto mehr reizen sie seinen Wissensdurst und seine Forschbegier. Seine Philosophie in diesem Stadium ist streng kosmozentrisch, d. h. sie richtet sich auf das All — Kosmos —, in welchem der Mensch mit seiner eigenen Art und gesonderten Bedeutung ganz verschwindet.

Schon die erste Schrift, mit welcher der jugendliche Kant an die Öffentlichkeit trat, „Von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“ (1746), zeigt diesen Charakter. Sie beschäftigt sich mit dem Begriffe der Kraft, einem der schwierigsten der gesamten Naturphilosophie, der über den Gesichtskreis der gewöhnlichen Naturerfahrung weit hinausführt. Kant unternimmt es hier, einen alten Streit zu schlichten, den die Anhänger der beiden großen Metaphysiker der Neuzeit, des Cartesius und Leibniz, lange gegeneinander geführt hatten. Die Anhänger des Cartesius nämlich hatten die Kraft nach der einfachen Geschwindigkeit geschätzt, die Anhänger von Leibniz dagegen nach dem Quadrate der Geschwindigkeit. Die Anhänger von Cartesius behaupteten also: Wenn eine Kraft ohne Hemmung in bestimmter Richtung fortwirkt, so vermehrt sich ihre Wirkung beständig in genauem Verhältnis zur zunehmenden Geschwindigkeit. Dagegen behaupteten die Leibnizianer, daß

diese Wirkung sich im Quadrate der Geschwindigkeit vermehre, so daß z. B. bei einer doppelt so großen Geschwindigkeit die Kraft um das Vierfache wachse. Kant sucht diesen Streit so zu schlichten, daß er beiden teils recht, teils unrecht gibt. Die Cartesianer nämlich, behauptet er, haben recht, wenn man bloß die tote, die Leibnizianer, wenn man bloß die lebendige Kraft im Auge hat.

Kant hat weder den Gegensatz von Cartesius und Leibniz ganz richtig aufgefaßt, noch ihren Streit zutreffend geschlichtet. Die ganze Schrift zeigt auch sonst mannigfaltige Spuren jugendlicher Unreife, und Lessing hatte wohl recht, wenn er gegen sie das Epigramm münzte:

„Kant unternimmt ein schwer Geschäfte,
Der Welt zum Unterricht,
Er schätzet die lebend'gen Kräfte,
Nur seine schätzt er nicht."

Trotzdem ist diese Schrift für die Entwicklung Kants nicht ohne Bedeutung. Indem er sich mit dem Gegensatz, ja dem äußersten Widerstreit zweier der größten Metaphysiker beschäftigte, konnte deren Autorität bei ihm nicht unerschüttert bleiben, und so zeigen sich schon jetzt die Anfänge jenes Zweifels, der später immer stärker, schließlich lawinenartig anwachsen und alle festen Überzeugungen verschütten sollte. Anderseits treten aber auch schon hier die bezeichnenden Züge seines Charakters hervor, vermöge deren jener Zweifel so fruchtbar werden und allein eine so große Reform im Bereich des Denkens hervorrufen konnte, so vor allem die unbedingte Wahrheitsliebe, die Unabhängigkeit, welche er auch den größten Autoritäten gegenüber behauptet, der strenge sittliche Ernst, welchen er an die lautere Erfassung der Wahrheit setzt, ohne alle persönlichen Motive und ohne Ansehen der Person eines

andern. „Nunmehr", verkündet schon hier der dreiundzwanzigjährige Kant, „kann man es kühnlich wagen, das Urteil der Newtons und Leibnize für nichts zu achten, wenn es sich der Entdeckung der Wahrheit gegenüber stellt und keinen anderen Überredungen als dem Zuge des Verstandes zu gehorchen." Und dieser selbstlose Erkenntnisdrang ist vorerst durch den keimenden Zweifel im kühnen Vorschreiten noch nicht gehemmt, das Vertrauen auf die unbegrenzte Kraft der menschlichen Vernunft noch in keiner Weise erschüttert. „Ich stehe in der Einbildung," äußert er sich einmal in dieser Schrift, „daß es zuweilen nicht unnütz ist, ein edles Vertrauen in seine eigenen Kräfte zu setzen. Die Zuversicht von der Art belebt alle unsere Bemühungen und erteilt ihnen einen größeren Schwung, welcher für die Erreichung der Wahrheit höchst beförderlich ist."

Es ist die Zuversicht der jugendlichen, zuerst ihrer Kraft bewußt gewordenen Vernunft, die sich hier ausspricht. Sie lockte Kant alsbald in die fernsten Grenzbezirke des unendlichen Seins, wie es überall beim Erwachen der freien Vernunfttätigkeit geschieht.

Schon in jener Erstlingsschrift hatte Kant wiederholt Gelegenheiten herbeigezogen, um in möglichst phantasievolle Fernen abzuschweifen und Hypothesen der kühnsten Art, wie es namentlich in der Wolffischen Schule überkommen war, zu erörtern. So hatte er die Behauptung aufgestellt, daß Dinge existieren könnten, ohne doch irgend in der Welt vorhanden zu sein, und er hatte mit dem Gedanken gespielt, daß es vielleicht, sogar wahrscheinlich, mehr als eine Welt gebe. Man merkt es den Ausführungen über diese Fragen an, mit welchem Eifer der jugendliche Kant bei ihnen verweilt, und wie sie sein ganzes Gemüt gefangen nehmen. Es bedarf von hier

aus nur noch eines Schrittes, um sich die Fragen vorzulegen, welche an den äußersten Grenzen menschlicher Erkenntnis liegen: Welches ist der natürliche Anfangspunkt alles Seienden, der Ursprung der Wirklichkeit? Auf welchem Wege ist die Welt, wie sie vor uns liegt, entstanden? Das sind die Fragen, welche Kant in seiner berühmten Schrift „Zur Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ (1755) zu beantworten sucht, in dem Werke, mit welchem er neun Jahre nach seiner ersten Schrift bereits die Meisterschaft, weniger als Philosoph denn allgemein als wissenschaftlicher Denker erreicht hat, und dessen wesentliche Grundlagen noch heute unbestrittene Geltung besitzen.

Diese Schrift ist für die ganze Entwickelung des modernen Geistes von der größten Tragweite. Denn hier erreicht das voraussetzungslose, freie Denken seinen höchsten Punkt, indem es zugleich den religiösen Mythus bis an die äußerste Grenze des Naturerkennens zurückdrängt. Schritt für Schritt war dieses Zurückdrängen erfolgt, und nur in harten Kämpfen war dem religiösen Mythus von der freien Vernunfterkenntnis jeder Fußbreit Boden abgerungen worden. Für die ursprüngliche christliche Anschauungsweise, die noch im Mittelalter herrschte, waren alle Naturerscheinungen Wirkungen oder Erscheinungsformen überirdischer, darum willkürlicher göttlicher Gewalten, z. B. das Gewitter nichts als eine Kundgebung göttlichen Zornes rc. Seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften in der Renaissance aber entdeckte man Schritt für Schritt eine unverbrüchliche, gesetzmäßige Ordnung in der Natur, der Bereich göttlicher Willkür wurde allmählich ganz auf das Überirdische eingeschränkt, und so war nun zunächst die Erde der Herrschaft des religiösen Mythus entrückt. Indessen noch wölbte sich über ihr der Himmel, als der

Schauplatz des Göttlichen, der Wohnsitz der Heiligen und der abgeschiedenen Seelen. Als aber Copernicus kam, die Masse der Himmelslichter in ein Heer kreisender Kugeln auflöste und bewies, daß auch die Erde eine solche Kugel sei, eine der kleinsten und unbedeutendsten, da stürzte der Himmel zusammen, es blieb hier kein Raum mehr für das göttliche Wunder, und die religiöse Phantasie mußte sich weiter hinaus in den unendlichen Weltenraum flüchten. Aber freilich, eine solche sichere Zufluchtsstätte glaubte sie an diesen Grenzen auch erreicht zu haben. Mochte also auch innerhalb der Sternenwelt alles gesetzmäßig geordnet sein, so waren doch diese gewaltigen Himmelskörper selbst und die Regelmäßigkeit ihres Kreislaufes durch nichts als die göttliche Willkür und Allmacht zu erklären — so meinte noch im sechzehnten Jahrhundert der fromme Copernicus. Da aber erschienen im siebzehnten Jahrhundert Galilei und Kepler und lehrten die mathematischen Gesetze der Planetenbahnen kennen, und nach ihnen trat, alles zusammenfassend, Newton auf, welcher zeigte, daß im gesamten unermeßlichen Sternenheere kein Platz sei für göttliche Willkür, daß sich dieses scheinbare Chaos für die freie Vernunfterkenntnis auflöse in eine Fülle von unter sich wieder zusammenhängenden Systemen von Himmelskörpern, die nach strengen, unverbrüchlichen Gesetzen, deren Grundlage das Gravitationsgesetz bildet, von Ewigkeit zu Ewigkeit ihre Bahnen beschreiben. Aber auch Newton erkannte noch eine Grenze an, jenseits deren die Natnrgesetze nicht mehr zureichten und das Reich göttlicher Willkür beginne. Denn woher stammte diese strenge Gesetzmäßigkeit in der Ordnung der Sonnensysteme und im Laufe der Planeten? Welchen Ursprung hatte dieses ganze unermeßliche Sternenheer? Nachdem sie einmal geschaffen waren, mochten sie freilich der strengsten Gesetz-

mäßigkeit unterworfen sein, aber woher stammte diese Gesetzmäßigkeit selbst? Konnte man ihren Ursprung auf etwas Anderes zurückführen als auf die schöpferische Macht Gottes, die willkürlich gerade diese Gestaltung und Ordnung der Gestirne vor anderen auswählte? Mußte also hier nicht alle wissenschaftliche Erkenntnis verstummen und der religiösen Betrachtung das Feld räumen? So verhielt sich Newton, der, nachdem er die Vernunfterkenntnis bis zu jenem äußersten Punkte ausgedehnt hatte, an ihm demütig stille stand und sich gern in frommen Lobpreisungen der göttlichen Wunder und göttlicher Allmacht erging. —

Es dauerte fast ein Jahrhundert, bis auch diese letzte Schranke der Vernunfterkenntnis durchbrochen wurde, eben durch Kant in seiner „Naturgeschichte und Theorie des Himmels". Der religiöse Mythus wurde durch ihn auch aus dem letzten äußersten Grenzgebiete der Naturerkenntnis vertrieben, das letzte Wunder löste er auf in ein naturgesetzliches Geschehen. Was noch ein Newton in frommen Lobpreisungen gefeiert hatte, wurde nun auch ein Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis. Darauf beruht die außerordentliche Tragweite dieses Werkes.

Etwas erkennen heißt, es herleiten aus den denkbar einfachsten, nicht weiter zerlegbaren Elementen seiner Zusammensetzung. Wenn man nun solcher Art in Gedanken die ganze Wirklichkeit bis an ihren äußersten Ursprung zurückverfolgt, so bleibt nichts übrig als die Vorstellung des unendlichen Raumes und der unendlichen Zeit, die angefüllt sind mit dem rohen Stoff alles Wirklichen, den wir Materie nennen. Es bedurfte noch für Newton des schöpferischen „Es werde" eines allmächtigen Wesens, um aus dieser Nacht des Chaos die Welt entstehen zu lassen. Für Kant bedarf es nur des

Daseins dieses Chaos selbst, um daraus die ganze sichtbare Welt in gesetzmäßiger Entwickelung abzuleiten. Der Weltenschöpfer ist nun nicht mehr, wie im religiösen Mythus, ein allmächtiges Wesen, sondern der Zusammenhang der unsichtbaren Naturgesetze, und so tritt der Philosoph gleichsam als nachbildender Weltschöpfer auf, indem er diesen Zusammenhang erkennen lehrt. Kant spricht es kühn aus: „Gebt mir Materie, und ich will Euch zeigen wie eine Welt entsteht!"*)

Wir versetzen uns ganz in die Anfangsstadien dieses Werdeprozesses zurück. Im Anfange gab es nichts als den unendlichen Weltraum, den Abgrund der Ewigkeit, wie Kant sich ausdrückt, angefüllt von unendlich vielen materiellen Atomen, die sich nur durch ihre Dichtigkeit unterschieden. Zwei Urkräfte waren es, welche in diesem unendlichen Chaos wirkten, die Kraft der Anziehung (Attraktion) und die der Abstoßung (Repulsion). Vermöge dieser beiden ursprünglichen Kräfte entstanden die ersten Gebilde. Denn nichts war natürlicher, als daß die Atome von größerer Dichtigkeit, also auch von größerer spezifischer Schwere, die weniger leichten an sich zogen, welchen wiederum andere nachfolgten, so daß sich schließlich feste materielle Kerne bildeten, um welche sich eine große Fülle von Atomen von verschiedenen Graden der Dichtigkeit gruppierte. Indem aber in allen diesen Atomen gleichzeitig die Abstoßungskraft (Repulsion) tätig war, entstand durch die Gegenwirkung

*) Man kann schon aus diesem einen Satze ersehen, was es mit den Verbeugungen auf sich hat, die Kant im Eingang seines Werkes vor der „Allmacht und Weisheit Gottes" u. s. w. machen zu müssen glaubt. Es sind Redewendungen, die nur ganz äußerlich an den Standpunkt seiner Schrift herangebracht sind, beeinflußt wohl vor allem durch den theistischen Zeitgeschmack. Es würde auch einem Gotte schlecht anstehen, nur ein Chaos, nichts als Materie zu schaffen und dann sich vornehm von der Schöpfung der Welt zurückzuziehen.

dieser beiden Kräfte eine kreisförmige wirbelnde Bewegung um jenen festen Kern, der sich im Anfange gebildet hatte. Immer neue materielle Teilchen werden nun angezogen, zahllose Atome, welche zu klein und schwach sind, als daß ihre Abstoßungskräfte gegenüber der ungeheuren Anziehungskraft jenes festen Kernes in Betracht kommen können, stürzen in den letzteren, vereinigen sich mit ihm, vergrößern ihn so und stärken seine Anziehungskraft in immer höherem Grade. Durch das Aufeinanderstürzen immer neuer Atommassen und ihre Wirbelbewegung wird aber schließlich eine ungeheure Reibung erzeugt, die ganze gewaltige Masse wird dadurch schließlich in Flammen gesetzt, und nun kreist ein großer Feuerball im Weltenraume, in die dunkle Nacht des Chaos fällt das erste Licht: die erste Sonne steigt empor. Immer neue Atome stürzen auf diese nieder, vermehren ihre Glut, vergrößern ihre Ausdehnung und Geschwindigkeit. In demselben Maße aber wird der Zusammenhang derjenigen Atommassen, welche auf dem äußersten Umkreise der Feuerkugel liegen, — wo naturgemäß die Anziehungskraft des festen Kernes von den Abstoßungskräften leichter überwogen wird — gelockert, und schließlich lösen sich diese äußersten Teile von der Kugel los, sie werden, nach einem einfachen mathematischen Grundgesetze, in der Richtung der Tangente in den unendlichen Weltraum mit gewaltiger Schwungkraft hinausgeschleudert, die leichteren Atome fallen dabei wieder auf die schwereren, formen sich, in derselben Art wie die Atommasse der Sonne, zur Kugel, behalten deren rotierende Bewegung bei, und nun kreist ein zweiter kleinerer Feuerball in derselben Richtung um den ersten: so entsteht der erste Planet. Dasselbe Schauspiel wiederholt sich zu verschiedenen Malen: nicht nur werden von der Peripherie der Sonnenkugel wiederholt neue Atommassen wegge-

schleudert, auch die so gebildeten Planeten stoßen wieder kleinere Massen von ihrem Rande ab, die derselben Rotationsbewegung weiter folgen. So entsteht schließlich ein ganzes Sonnensystem mit seinen Planeten, deren Trabanten und Monden.

Die Theorie, welche hier Kant durch die geniale Verbindung naturwissenschaftlicher Anschauung und philosophischen Tiefblickes aufgestellt hat, ist seitdem mannigfaltig geprüft worden. Der Philosoph und Mathematiker Lambert hatte fast zu gleicher Zeit, unabhängig von Kant, eine Theorie in ähnlicher Richtung aufgestellt, und dieses Zusammentreffen der Gedanken veranlaßte dann einen freundschaftlichen Briefwechsel zwischen beiden. Später hat dann Herschel, der berühmte englische Astronom, auf Grund exakter Beobachtungen die Theorie Kants bewährt gefunden, und nach ihm hat im Anfang des neunzehnten Jahrhunderts der französische Astronom Laplace Kants Theorie in einigen Punkten modifiziert, der Hauptsache nach aber lediglich auf experimenteller Grundlage bestätigt. Seitdem ist diese kosmogonische Anschauungsweise als Kant-Laplace'sche Theorie Gemeingut der Wissenschaft geworden.

Bei Kant selbst ist diese Theorie zwar durch die naturwissenschaftlichen Erfahrungserkenntnisse seiner Zeit genährt, aber erwachsen ist sie aus dem überschwenglichen Drange der freien philosophischen Vernunftanschauung. Er bleibt darum auch bei einer Theorie über die Entstehung unseres Sonnensystems nicht stehen, sondern fragt nach dem Ursprung der ganzen Welt. Es ist ihm nicht zweifelhaft, daß es eine Zentralsonne für das gesamte Universum gibt, um die alle anderen Sonnen in ungeheuren Abständen kreisen, eine Zentralsonne, die auf demselben Wege sich gebildet hat wie alle andern. Die ganze Schöpfung ist so eine einzige systematische

Ordnung, auf rein mechanischem Wege entstanden und sich selbst erhaltend. Aber freilich, was mechanisch gebildet wird, ist auch der Umbildung unterworfen und so für einen schließlichen Untergang bestimmt. Wir sehen, wie die Planeten und Monde allmählich erkalten,*) dasselbe muß auch mit den Sonnen schließlich geschehen, ihre Elemente lösen sich, wenn auch in unermeßlichen Zeiträumen, so wieder auf, wie sie sich zusammengefügt hatten, aber aus dem unerschöpflichen Samen alles Wirklichen, der rohen Materie, entstehen auch immer wieder neue Sonnen und Sonnensysteme, Welten über Welten. Den reizvollen Ausblicken, welche sich hier der Phantasie eröffnen, folgt Kant überallhin mit lebhafter Teilnahme und hohem poetischen Schwunge. Immer wieder schweift dabei sein Denken bis an die fernsten Grenzen von Raum und Zeit, wo dann die reflektierende Vernunft ermattet die Flügel sinken läßt, um sich von der Phantasie weiter tragen zu lassen. Dann läßt er gern seinen Lieblingsdichter Haller reden:

> Unendlichkeit, wer misset dich?
> Vor dir sind Welten Tag und Menschen Augenblicke;
> Vielleicht die tausendste der Sonnen wälzt sich jetzt,
> Und tausend bleiben noch zurücke.

Oder aber Kant gibt auch wohl selbst eine phantasievolle Darstellung solcher Ideen, welche weit über die äußersten Grenzen

---

*) In Bezug auf die Erde hat Kant die hieraus sich ergebenden Fragen ziemlich gleichzeitig mit unserer Schrift in zwei kleinen Aufsätzen in den Königsberger Nachrichten (1754) untersucht. Sie führen den Titel: „Untersuchung der Frage: ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Axe einige Veränderungen erlitten habe" und „die Frage: ob die Erde veralte? physikalisch erwogen." Auch einige kleine Abhandlungen aus den Jahren 1756 und 1757 über Erdbeben (aus Veranlassung des Lissaboner Erdbebens von 1755) und über die Theorien der Winde hängen damit noch zusammen.

aller menschlichen Vernunfteinsicht hinausliegen. So schildert er einmal den Todeskampf einer dem Untergang geweihten Sonne: „Zuletzt laßt uns der Einbildungskraft ein so wunderseltsames Objekt, als eine brennende Sonne ist, gleichsam von Nahem vorstellen. Man sieht in einem Anblicke weite Feuerseen, die ihre Flammen gen Himmel erheben, rasende Stürme, deren Wut die Heftigkeit der ersten verdoppelt, welche, indem sie selbige über ihre Ufer aufschwellend machen, bald die erhabenen Gegenden dieses Weltkörpers bedecken, bald sie in ihre Grenzen zurücksinken lassen; ausgebrannte Felsen, die aus den flammenden Schlünden ihre fürchterlichen Spitzen herausstrecken, und deren Überschwemmung oder Entblößung von dem wallenden Feuerelemente das abwechselnde Erscheinen und Verschwinden der Sonnenflecken verursacht; dicke Dämpfe, die das Feuer ersticken, und die, durch die Gewalt der Winde erhoben, finstere Wolken ausmachen, welche in feurigen Regengüssen wiederum herabstürzen, und als brennende Ströme von den Höhen des festen Sonnenlandes sich in die flammenden Täler ergießen, das Krachen der Elemente, den Schutt ausgebrannter Materien und die mit der Zerstörung ringende Natur, welche selbst mit dem abscheulichen Zustande ihrer Zerrüttungen die Schönheit der Welt und den Nutzen der Kreaturen bewirkt."

Zuletzt beschäftigt Kant sich in derselben, ausschweifende Verstandesreflexion und Phantasievorstellungen vermischenden, Weise auch mit dem anthropologischen Problem, mit der Frage: Was ist der Mensch, sein Wesen und seine Bestimmung? Natürlich konnte die Antwort nicht anders lauten wie in aller Naturphilosophie, wo der Mensch keinerlei bevorzugte, am wenigsten — wie es später bei Kant selbst der Fall ist — eine zentrale Stellung in der Welt einnimmt, sondern nur ein Ding unter Dingen ist. Um wie viel mehr

mußte das für Kant der beherrschende Gesichtspunkt sein, der eben in dem unendlichen Weltenraume geschwärmt hatte! Selbst die Erde war in diesem Meere von Welten ja nur ein bloßer Tropfen, wie wenig mußte also der Mensch, als Bewohner dieser Erde, bedeuten! Jedenfalls entschied sich mit dem Wesen und Schicksale der Erde auch Wesen und Schicksal ihrer Bewohner, insbesondere des Menschen. Bewegt sich nun, muß man fragen, die Erde in auf- oder absteigender Linie, ist sie noch in ihrer jugendlichen Entwickelung oder bereits im absterbenden Alter? Kant hat diese Frage in einer besonderen kleinen Schrift zu beantworten gesucht, aber eine feste Entscheidung nicht zu geben gewagt. Charakteristisch genug aber bringt er sogleich auch das Schicksal des Menschen damit in einen ursächlichen Zusammenhang. „Wenn man unser kraftloses Zeitalter", sagt er, „mit dem Altertum vergleicht, so kann man vielleicht auf die Vermutung kommen, daß auch hier ein Erkalten eben desjenigen Feuers vorliege, welches die Natur ehedem belebte, und dessen Lebhaftigkeit ebenso fruchtbar an Ausschweifungen als an großen Wirkungen war".

Aber wie es sich auch mit dem zukünftigen Schicksal des Menschen verhalten mag, sein gegenwärtiges Schicksal und die Folgen, die sich daraus für sein Verhalten ergeben, sind hinlänglich bestimmt durch die Stellung, welche die Erde unter den übrigen Himmelskörpern einnimmt. Diese ist eine mittlere, eine mittlere auch unter denjenigen Planeten, von denen wir vermuten dürfen, daß sie von vernunftbegabten Wesen bewohnt sind. So ergibt sich daraus von selbst, daß der Mensch, als Bewohner der Erde, auch eine mittlere Stellung auf der Stufenleiter der Vollkommenheit einnimmt. Er ist weder so unvollkommen wie die Bewohner derjenigen Himmelskörper, deren Erkalten erst seit kurzem begonnen, noch so hoch

entwickelt wie die Bewohner jener Planeten — unter denen besonders der Mars herauszuheben —, die eine Entwickelung von vielen Jahrtausenden vor der Erde bereits voraus haben und ihr Dasein unter viel günstigeren Naturbedingungen genießen können. Vielleicht also kann man das Los des Menschen beklagen, vielleicht aber auch — und das ist hier die Ansicht Kants — kann man ihn das glücklichste aller Wesen nennen, weil er aus der Nacht des Chaos und der Unvollkommenheit weit genug emporgestiegen ist, um sich der Vollendung seines Daseins erfreuen zu können und andererseits doch noch nicht Vollkommenheit selbst, sondern nur eine unendliche Perfektibilität besitzt, d. h. wohl die Möglichkeit, allmählich der Vollendung sich anzunähern, diese selbst aber nie und an keinem Punkte zu erreichen. Eben darauf aber beruht der größte Vorzug des Menschen: Wahrheit und Irrtum, Tugend und Sünde sind in ihm vereinigt, aber gerade dadurch ist er auch befähigt, sich zu entwickeln d. h. zu einer höheren Stufe der Vollkommenheit sich emporzuschwingen; er kostet zwar alle Qualen des Irrtums durch, aber er wendet sich auch gerade von ihm aus neu erquickt zur Wahrheit hin; die Sünde lastet zwar auf ihm, aber eben sie gibt auch den Antrieb, zur Tugend fortzuschreiten. Und vielleicht sind jene himmlischen Ziele der größten Vollkommenheit, die uns so köstlich erscheinen, auch dem Menschen nicht verschlossen, vielleicht ist auch er bestimmt, in einer unendlich fernen Zeit, in anderen, weit entlegenen Welten jenen Zustand der Vollendung zu erreichen, dem er hier, unter den irdischen Bedingungen des Daseins, sich nur ständig annähern kann. Mit poetischem Schwunge spricht Kant von diesen Möglichkeiten und den Empfindungen, welche diese ganze Betrachtung der Dinge in dem Menschen erwecken muß: „Wer weiß, ist es ihr (der Seele) nicht zugedacht,

daß sie dereinst jene entfernten Kugeln des Weltgebäudes und die Trefflichkeit ihrer Anstalten, die schon von weitem ihre Neugierde so reizen, in der Nähe soll schauen? Vielleicht bilden sich darum noch einige Kugeln des Planetensystems aus, um nach vollendetem Ablauf der Zeit, die unserem Aufenthalte allhier vorgeschrieben ist, uns in anderen Himmeln neue Wohnplätze zu bereiten. Wer weiß, laufen nicht jene Trabanten um den Jupiter, um uns dereinst zu leuchten?"

„In der Tat, wenn man mit solchen Betrachtungen und mit den vorhergehenden das Gemüt erfüllt, so gibt der Anblick eines bestirnten Himmels bei einer heiteren Nacht eine Art des Vergnügens, welches nur edle Seelen empfinden. Bei der allgemeinen Stille der Natur und der Ruhe der Sinne redet das verborgene Erkenntnisvermögen des unsterblichen Geistes eine unnennbare Sprache und gibt unausgewickelte Begriffe, die sich wohl empfinden aber nicht beschreiben lassen. Wenn es unter den denkenden Geschöpfen dieses Planeten niederträchtige Wesen gibt, die ungeachtet aller Reizungen, womit ein so großer Gegenstand sie anlocken kann, noch im stande sind, sich fest an die Dienstbarkeit der Eitelkeit zu heften: wie unglücklich ist diese Kugel, daß sie so elende Geschöpfe hat erziehen können! Wie glücklich aber ist sie andererseits, da ihr unter den allerannehmungswürdigsten Bedingungen ein Weg geöffnet ist, zu einer Glückseligkeit und Hoheit zu gelangen, welche so unendlich weit über die Vorzüge erhaben ist, die die allervorteilhafteste Einrichtung der Natur in allen Weltkörpern erreichen kann."

II.

Kampf gegen die dogmatische Philosophie.

So war Kant bereits nach kurzem Anlaufe rasch bis an die äußersten Grenzen des unendlichen Seins vorgedrungen,

zu denen der ungestüme Jugenddrang die ihrer Fesseln entledigte Vernunft fortzureißen pflegt.

Nichtsdestoweniger ist dieses Vertrauen auf die unbegrenzte Kraft der Vernunft schon in dieser Jugendperiode Kants kein vollständiges, es zeigen sich bereits jetzt Zweifel und Ansätze zu besonnener kritischer Prüfung. Charakteristisch genug ist es schon für ihn, daß er in seiner Erstlingsschrift sich damit beschäftigt, einen scharfen Gegensatz zwischen den beiden bedeutendsten philosophischen Schulen seiner Zeit auszugleichen. In ähnlicher Weise bedeutet seine „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ eine Vermittelung zwischen Newton und Leibniz, seine in demselben Jahre erschienene Habilitationsschrift „Neue Beleuchtung der Grundprinzipien metaphysischer Erkenntnis“ bemüht sich u. a., einen metaphysischen Streit zwischen Wolff und seinem schärfsten Gegner Crusius zu schlichten. So sieht man, daß es ihm nicht darauf ankam, das Gewöhnliche, Hergebrachte und Feststehende zu reproduzieren oder mit einigen neuen Arabesken auszuschmücken, sondern darauf, sein Nachdenken ganz allein auf das Zweifelhafte und Ungewisse zu konzentrieren, um zu fester und dauernder Einsicht zu gelangen.

Je mehr er aber den Ursachen dieses stetigen Haders der philosophischen Schulen nachforschte, desto weniger konnte es ihm verborgen bleiben, daß es nicht bei den oberflächlichen Versuchen sein Bewenden haben konnte, die er selbst gemacht hatte, um zwischen den streitenden Parteien den notdürftigsten Frieden herzustellen. Der Vereinigungspunkt mußte tiefer gesucht werden. „Es heißt die Ehre der Wissenschaft verteidigen“, sagt er in einer dieser Jugendschriften, „wenn man sie in den Überzeugungen solcher Männer verteidigt, von denen die Wahrheit selten verfehlt wird.“ Mit anderen Worten

also: wenn die größten Gelehrten seiner Zeit in einem Zwiespalt sich befanden, so konnte der Grund nur darin liegen, daß beide Parteien auf falschen Wegen wandelten, daß jede von der Wahrheit nur die eine Seite erblickte und deshalb die gesamte Wissenschaft von Grund aus umgestaltet werden müsse.

Man kann beobachten, wie diese Überzeugung von der Notwendigkeit, der Philosophie eine ganz neue Basis zu geben, sich schrittweise bei Kant weiter befestigte. Zuerst war es mehr ein unbestimmtes, noch nicht zur Überzeugung ausgereiftes Gefühl, das ihn leitete. So fehlt es auch in seinen Erstlingsschriften nicht an zweifelnden Ausblicken auf den gesamten Zustand der bisherigen Philosophie, an spöttischen Bemerkungen über die unfruchtbaren Streitigkeiten der philosophischen Parteien, ja selbst an ironischen Seitenblicken auf diejenigen Philosophen, deren Autorität seiner Zeit fast als unerschütterlich galt. Indessen erst als er in rascher und kühner Folge seinen dogmatischen Gedankenflug vollendet hatte, dabei bis in die entferntesten Bezirke des unendlichen Seins vorgedrungen war und nun notgedrungen zu den näher liegenden Aufgaben der freien Vernunft zurückkehrte, verdichteten sich jene vollständig unbestimmten und gefühlsmäßigen Zweifel zu greifbaren Überzeugungen. Sie traten in ihren Ansätzen bereits im Jahre 1755 hervor — in demselben Jahre also, in dem seine „Naturgeschichte des Himmels“ erschien —, als er bei Gelegenheit der Habilitation seine Stellung zu den wichtigsten Grundprinzipien der Philosophie darzulegen suchte. Aber es waren eben bloß Ansätze, die einer längeren Entwickelung bedurften, um zur Reife zu gelangen. Daher verfließen denn nach dem Jahre 1755 nicht weniger als sieben Jahre, ohne daß Kant von neuem mit einer Publikation an die Öffent-

lichkeit tritt, welche an sich wie für seine eigene geistige Entwickelung einige Bedeutung hätte. Ja, der verhältnismäßig größte Gelegenheitsaufsatz, der in diese Zwischenperiode fällt, „Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus" ist ein so schwächliches, fast seicht zu nennendes Elaborat, daß Kant selbst späterhin höchst ungern an seine Autorschaft erinnert wurde. Solche Erscheinung ist erklärlich genug. Denn neben dem positiven, sein Objekt scharf erfassenden, inhaltreichen Zweifel, welcher den Samen gerade der wertvollsten Einsichten bildet, gibt es, jenem oft vorausgehend, einen negativen Zweifel, die bloße Leere und Inhaltlosigkeit des Denkens, und gerade bei den Pfadfindern des geistigen Lebens pflegt diese Krisis der Negativität, wie man sie vielleicht nennen könnte, so stark, langdauernd und umfassend zu sein, daß zeitweise aus der allgemeinen Zersetzung der Überzeugungen nur wenige noch übrig sind, an die wertvolle Gedanken nur äußerst mühsam sich ankrystallisieren können. Eine derartige Geistesverfassung erfordert es, daß die Weiterentwickelung in bergender Stille langsam sich vollzieht, und währenddem ist auch der stärkste Geist außer Stande, positiv Wertvolles zu erzeugen, so wenig im luftleeren Raum etwas Lebendiges gedeihen kann.

Eine solche Krisis der Negativität hatte unzweifelhaft auch Kant in jenen Jahren von 1755 oder 1757 bis 62 durchzumachen. Dann aber zeigte sich auf einmal, mit welcher Intensität die Weiterentwickelung sich inzwischen in der Stille vollzogen hatte, und daß Kant vorerst schon dazu gelangt war, die angesammelten Zweifel in positiver Richtung zu entwickeln und fest zu umgrenzen: in den beiden Jahren 1762/63 tritt Kant in kurzen Abständen mit nicht weniger als vier bedeutenden Streitschriften hervor, jede von ihnen ebenso an sich wertvoll und aufschlußreich wie fruchtbar und bedeutungsvoll im Hin-

blick auf die ganze nachfolgende Entwickelung der Kantischen Philosophie. Und man kann sagen, daß bereits durch diese vier Streitschriften das bisherige Gebäude der deutschen Metaphysik völlig niedergerissen und, bis auf einige schwache Reste, möchte man sagen, dem Erdboden gleich gemacht wurde.

Was diese Metaphysik der vorkantischen Zeit, auch die von Kant selbst, charakterisiert, ist der Glaube an die Tragfähigkeit und die Zuverlässigkeit der menschlichen Vernunft. Dieser Glaube aber gründet sich auf nichts stärker als auf den Begriff der Kausalität, den ersten und wichtigsten Begriff, den die Vernunft überhaupt gewinnt, nachdem sie sich von der Herrschaft des religiösen Mythus befreit hat, der eigentlich das ganze Wesen dieser Freiwerdung schon ausmacht. Denn diese besteht ja in der Einsicht: in den Dingen herrscht nicht das Wunder, sondern eine natürliche Ordnung, nicht Willkür und Zufall, sondern das Gesetz. Wenn man nun diese natürliche Ordnung erst einmal von einigen Anfangspunkten aus verfolgt hat, so bemerkt man bald, daß nichts sich ihr entziehen kann, kein Ding isoliert ist, keine Lücke den großen Zusammenhang des Seins unterbricht. Alles also steht in einer untrennbaren Verknüpfung durch Ursache und Wirkung, sie ist wie eine eiserne, unzerreißbare Kette, die sich durch und um das ganze Weltall schlingt.

Nun aber scheint es, als sei diese Kette von Ursachen und Wirkungen doppelt vorhanden, einmal draußen in der Wirklichkeit, und dann, gleichsam abgespiegelt, noch einmal in der menschlichen Vernunft. Was dort als Verknüpfung von Ursache und Wirkung erscheint, zeigt sich hier, im menschlichen Denken, als der natürliche Zusammenhang von Grund und Folge, die eine Kette ebenso lückenlos und unzerreißbar wie die andere. Was lag also näher, als daß man sich der einen

durch die andere zu bemächtigen suchte, daß man den Zusammenhang der wirklichen Dinge zu gewinnen trachtete, indem man den Zusammenhang von Grund und Folge, den das menschliche Denken von selbst darbietet, so weit als möglich verfolgte? Es handelte sich also nur darum, die Kette von Grund und Folge richtig auszuwickeln, oder mit anderen Worten logisch „richtig" zu denken d. h. zu urteilen, zu schließen und zu beweisen, dann mußte man, so schien es, durch die Vernunft bis an die äußersten Grenzen der Wirklichkeit vordringen können. Wenn man also nur den Anfangspunkt zu finden vermöchte, an dem gleichsam der Ariadnefaden befestigt wurde, so müßte es möglich sein, die gesamte Wirklichkeit mit dem Denken völlig auszumessen.

Es erscheint uns heute höchst merkwürdig und seltsam, daß jahrhundertelang so viele scharfsinnige Männer immer wieder von neuem den vergeblichen Versuch unternommen haben, in dieser Weise, in felsenfestem Vertrauen auf die Tragfähigkeit der Vernunft, die gesamte Wirklichkeit mit einem Male erkennend auszuschöpfen. Immer wieder benutzen sie das logische Gerüst von Grund und Folge, Urteilen und Schlüssen, um ihre riesenhaften Gedankeubauten auszuführen. Jeder Windhauch hätte diese eigentlich umreißen müssen, denn es waren im Grunde auf den Kopf gestellte Pyramiden, mit der schmalsten Basis, bestehend aus einer einzigen Behauptung, aus der alles andere sich in logischer Abfolge ergab. Und doch blieb es erst der tiefbohrenden Kritik Kants vorbehalten, alle diese luftigen Gedankenbauten umzustürzen.

Den Anfang dazu macht zunächst die schneidende Streitschrift „Von der falschen Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren". Hier weist Kant nach, daß man mit dem logischen Gerüst von Begriffen, Urteilen und

Schlüssen nicht nur nicht bis an die äußerste Grenze erkennend vordringen könne, sondern daß auf diesem Wege überhaupt keine Erkenntnis gewonnen, die menschliche Einsicht in keiner Weise erweitert werde. Man denke sich, daß etwa das Urteil ausgesprochen wird: „Alle Körper sind ausgedehnt", oder, damit der Schein des Neuen mehr hervortritt: „Wenn irgend etwas ein Körper ist, so ist es ausgedehnt". Was ist hier geschehen? Ist hier meine Erkenntnis erweitert worden? Keineswegs. Denn bei genauerem Zusehen ergibt sich, daß, indem ich den Begriff „Körper" dachte, die Vorstellung „Ausgedehntsein" bereits darin enthalten war. Die Gesamtvorstellung „Körper" umfaßt eine große Anzahl von Einzelvorstellungen, ich habe also nichts getan, als daß ich eine dieser Einzelvorstellungen von den übrigen absonderte. Mit anderen Worten: ich habe meine Kenntnisse nicht erweitert, sondern nur in einem Punkte verdeutlicht. Und so — das ist hier der generelle Standpunkt Kants, der erst in der Kritik der reinen Vernunft verändert wird — so verhält es sich mit jeder Art des Urteilens. Urteilen heißt also weiter nichts als Verdeutlichung einer Vorstellung, die vorher bereits gedacht war. Und nicht anders ist es, wenn ich behufs dieser Verdeutlichung nun einen größeren logischen Apparat aufbiete, nämlich nicht ein Urteil, sondern drei Urteile, d. h. also, wenn ich einen Schluß ziehe. Auch wenn ich schließe, so tue ich weiter nichts, als daß ich nicht direkt, sondern auf einem Umwege, vermittelst einer anderen Vorstellung, aus einem Begriffe eine Vorstellung heraushebe, die in ihm bereits vorhanden war. Wenn ich z. B. den Schluß habe:

Alle Körper sind ausgedehnt.
Das Wasser ist ein Körper.
Das Wasser ist folglich ausgedehnt.

so kann ich diesen Schluß in die Form eines einfachen Urteils mit drei Begriffen bringen, indem ich einfach sage: das Wasser, als ein Körper, ist ausgedehnt. Ich habe also hier lediglich die Vorstellung „ausgedehnt“ aus der Vorstellung „Wasser“ vermittelst des Umweges über den Begriff „Körper“ herausgeholt. Mit einem Worte also, alles Urteilen und Schließen besteht in weiter nichts als in einem Zerlegen bereits vorhandener Vorstellungen. So wichtig auch dieses Zerlegen ist, so wenig gewährt es doch eine wahre Erkenntnis. Die bisherige Philosophie aber hatte geglaubt, auf diesem Wege die wahre wie die einzig mögliche Erkenntnis mit Sicherheit zu finden.

Was diesen Glauben besonders gestärkt hatte, war der Umstand, daß das formal logische Verfahren der Verbindung von Begriffen und Urteilen zu Schlüssen eine große Anzahl von Kombinationen erlaubt, welche dem Verstande einen großen Spielraum bieten. Denn je nach der Stellung (ob Subjekt oder Prädikat), welche die Begriffe in den verschiedenen Urteilen einnehmen, je nach der größeren oder geringeren Einschränkung der letzteren (ob sie allgemeine oder besondere, positive oder negative Urteile u. s. w. sind), ergibt sich eine mannigfaltige Reihe von Schlußformen. Und von Aristoteles an, der die Logik begründete, waren zahlreiche Philosophen, namentlich zur Zeit der Scholastik, bemüht gewesen, immer neue Kombinationen aus den alten zu gewinnen und so das einfache Verfahren des logischen Denkens zu einem überaus künstlichen und gekünstelten zu machen.

Welchen Wert, so lautet die Frage Kants, haben alle diese verschiedenartigen Kombinationen, welche Bedeutung hat dieses luftige Gebäude, in dessen zahlreich verschlungenen Gängen jeder Uneingeweihte sich verirren mußte, ein Gebäude,

welches im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende allmählich in den Himmel zu wachsen drohte? — Dieses ganze Gebäude, lautet seine Antwort, ist nur ein Koloß mit thönernen Füßen, der, weil er vom Staub der Jahrhunderte bedeckt ist, den Unkundigen ehrwürdig erscheint, aber vor dem gesunden Menschenverstande sogleich in nichts zusammenfällt. Denn alle diese zahllosen Formen, welche für das logische Denken aufgestellt waren, mögen vielleicht dem kombinierenden Verstande ein augenblickliches Ergötzen bereiten, für die Erkenntnis dagegen leisten sie so gut wie nichts. Es gibt nicht zahllose, auch nicht vier Formen des Schlusses, sondern nur eine einzige, nämlich die Verbindung zweier Begriffe durch einen Mittelbegriff. Alle anderen Formen sind spitzfindig, d. h. sie beruhen auf einer unnützen Kombination, sind müßige Spielereien, ähnlich denen eines Kindes, welches, wenn ihm verschiedene Farben zur Verfügung stehen, bald die einen und bald die anderen ohne ersichtlichen Zweck zusammenstellt. Vielleicht kann man sich die Entstehung dieser Spitzfindigkeiten rein psychologisch klar machen. Derjenige, sagt Kant, welcher zuerst einen Schluß so hinschrieb, daß er die drei Urteile, die dazu gehören, in drei Reihen übereinander stellte, war vielleicht aufs äußerste betroffen, wenn er das Ganze wie ein Schachbrett ansah, und nun versuchte, was alles bei dem Hin- und Herschieben der in jenen drei Urteilen enthaltenen Begriffe herauskäme.

Aber wenn man sich so auch die Entstehung dieser Spitzfindigkeiten erklären kann, so bleibt darum doch die Tatsache ihres Bestehens beklagenswert genug. Denn anstatt unsere Erkenntnis zu erweitern, haben sie diese nur aufgehalten und gehemmt. Sie schaffen neue Kombinationen aus den bereits vorhandenen Erkenntnissen, aber sie führen zu keinen

neuen Einsichten, und, was das Schlimmste ist, diese falsche logische Spitzfindigkeit fördert nicht nur nicht die Erkenntnis, sondern erweckt auch bei denen, die sich damit beschäftigen, den verführerischen Schein, als ob es dennoch geschähe. Sie mag vielleicht auch einigen Nutzen haben, namentlich für Disputationen, für gelehrten Wortwechsel, wo es darauf ankommt, dem andern den Rang abzulaufen und ihm unvermutet in seinen Schlüssen ein Bein zu stellen. Aber was bedeutet dieser geringe Nutzen der „Athletik der Gelehrten“ — so nennt Kant verächtlich diese Disputierkunst —, wenn man überhaupt von einem Nutzen reden kann, im Vergleich zu dem ungeheuren Schaden, der dadurch gestiftet wird, daß sie von der Erweiterung unserer Erkenntnis beständig abzieht, abzieht in einer Zeit, wo das Wissen von allen Seiten in staunenswürdiger Weise wächst und die besten Kräfte für sich erfordert. „Die wissenswürdigen Dinge häufen sich in unseren Zeiten. Bald wird unsere Fähigkeit zu schwach und unsere Lebenszeit zu kurz sein, nur den nützlichsten Teil daraus zu fassen. Es bieten sich Reichtümer im Überflusse dar, welche hinzunehmen wir manchen unnützen Plunder wieder wegwerfen müssen. Es wäre besser gewesen, sich niemals damit zu belästigen.“ „Doch ich würde mir zu sehr schmeicheln, wenn ich glaubte, daß die Arbeit von einigen Stunden vermögend sein werde, den Koloß umzustürzen, der sein Haupt in den Wolken des Altertums verbirgt und dessen Füße von Thon sind.“ —

Indem Kant so die wahre Natur des logischen Denkens aufdeckt, enthüllt sich ihm der Zwiespalt, der zwischen diesem und dem Sein, zwischen Erkennen und Wirklichkeit besteht. Das Charakteristische aller der kühnen metaphysischen Gedankenbauten vor Kant bestand ja gerade darin, daß ihre Baumeister sorglos auf der breiten Heeresstraße der formalen Logik, deren

Meilensteine Urteile und Schlüsse sind, einherzogen und ebendamit zugleich in die wirkliche Welt einzudringen glaubten. Aber sie blieben im Umkreise ihrer Vernunft, die wirkliche Welt spottete ihrer Bemühungen, daher denn auch jeder nachfolgende Metaphysiker erklärte, er allein habe erst die Wirklichkeit erkannt, erst die seinige sei die richtige. Die Ursache dieser Verirrungen entdeckte erst Kant, indem er bemerkte, daß Denken und Wirklichkeit einen Gegensatz bilden. Es geht beiden wie den ehemals vereinigten, nun getrennten Hälften des Menschen, dem Manne und Weibe, die, nach dem schönen Mythus des Platonischen Gastmahls, ewig sich suchen, jedoch die völlige Vereinigung, die sie erstreben, nie ganz erreichen können.

Die Einsicht in die Schärfe dieses Gegensatzes entwickelte sich bei Kant zuerst an dem Begriffe der negativen Größe, dem er eine zweite wichtige Streitschrift „Versuch, den Begriff der negativen Größe in die Weltweisheit einzuführen" gewidmet hat. Hier nämlich tritt der Gegensatz zwischen Denken und Wirklichkeit in besonders eklatanter Weise zu Tage. Es gibt in der Logik sogenannte disjunktive Urteile (und Schlüsse eben solcher Art), die darin bestehen, daß man unbestimmt läßt, ob von einem bestimmten Subjekte ein Prädikat oder die Verneinung desselben ausgesagt werden darf, z. B. Gott ist entweder körperlich oder nicht körperlich, ein Körper ist entweder ruhend oder bewegt. Es ist klar, daß ich hier logisch immer nur das eine oder das andere Prädikat setzen kann, daß ich nicht die eine Aussage und zugleich die entgegengesetzte machen darf: vom Körper kann ich nicht zugleich urteilen, er sei ruhend oder bewegt. Aber verhält es sich ebenso auch in der Wirklichkeit? Ist hier die Vereinigung der Gegensätze ebenso unmöglich wie im logischen Vernunft-

gebrauch? Man sieht sofort, daß zwischen beiden ein großer Unterschied besteht. Denn in den beiden obigen Beispielen kann ich mir ja sehr wohl vorstellen, daß Gott zugleich körperlich und nicht körperlich ist, ebenso kann ein und derselbe Körper zugleich ruhend und bewegt sein, ruhend z. B. im Verhältnis zur Erde, bewegt im Verhältnis zu andern Himmelskörpern u. s. w. Ein anderes also ist überhaupt das Negative im Denken und ein anderes in der Wirklichkeit. Logisch erscheint die Unlust als die Verneinung von Lust, also im Grunde als etwas Nichtiges, in der Wirklichkeit aber ist sie etwas ganz Positives. Und ist die eine Kraft darum in Wirklichkeit nicht da, weil sie der anderen als Negation entgegengesetzt ist? Ist die hemmende Reibung bei einer Maschine nicht ebenso wirklich vorhanden wie die positive Schwungkraft des Rades, das Laster nicht ebenso wirklich wie die Tugend? Kurzum, es besteht der durchgreifendste Unterschied zwischen der Verneinung im Denken und in der Wirklichkeit, zwischen logischer und realer Entgegensetzung. Die Verneinung im Denken setzt etwas Wirkliches als nicht vorhanden, die in der Wirklichkeit von einem Vorhandenen das Gegenteil. Das logisch Entgegensetzte läßt sich nicht vereinigen, das real Entgegengesetzte dagegen ist überall in der Welt vereint.

Es würde seltsam erscheinen, daß es der Entdeckung eines Kant bedurfte, um diese einfache Wahrheit ans Licht zu bringen. Und doch handelt es sich hier keineswegs um eine bloß logische Frage, sondern um eine solche von tiefer und grundsätzlicher kulturgeschichtlicher Bedeutung. Denn die Aufklärung vor Kant hatte in der Tat das logisch Negative auch als in der Wirklichkeit nicht vorhanden betrachtet und das logisch Entgegensetzte nirgends zu vereinigen gewußt. Daher

begriff man nur das logisch Erreichbare: es konnte nur einen wahren Staat geben, den Vernunftstaat, nur eine wahre Religion, nur eine wahre Poesie u. s. w. Die Aufklärung wußte deshalb nichts von einer Entwickelung, am wenigsten der geschichtlichen, die das logisch Entgegengesetzte ja immer vereinigt zeigt, durch die es deutlich wird, daß derselbe Staat zugleich demokratisch und monarchisch, aufgeklärt und unaufgeklärt u. s. w. sein kann, daß eine und dieselbe Religion Vernunftgemäßes und Vernunftwidriges vereinigt zeigt, dem Gefühl wie dem Verstande Rechnung trägt u. s. w., ohne doch das eine Mal „richtiger“ zu sein als das andere. Gegen derartige Verständnislosigkeiten des Verstandes hatten sich ja schon die Gefühlsphilosophen empört, keiner energischer als Hamann, der des Giordano Bruno coincidentia oppositorum, d. h. die Vereinigung des Entgegengesetzten, geradezu für das wichtigste Grundgesetz alles Wirklichen erklärte. Die orakelhaften Gedanken seines engeren Landsmannes Hamann übersetzt Kant in unserer Schrift in die Sprache strenger philosophischer Dialektik und macht sie dadurch erst geschichtlich fruchtbar. Von nun an begreift man schrittweise immer mehr, daß auch das Negative eine große Weltmacht ist, daß, wie Heraklit sich ausdrückt, der Streit der Vater aller Dinge und neben dem Positiven das Negative nicht nur gleichberechtigt ist, sondern eines ohne das andere überhaupt nicht existieren kann. Man braucht nur mit den vorkantischen Anschauungen etwa die Philosophie Hegels zu vergleichen, in der die Negativität, wie er sich ausdrückt, geradezu eine entscheidende Rolle spielt, wo mit besonderem Nachdruck gelehrt wird, daß erst aus dem Widerstreite entgegengesetzter Meinungen die Wahrheit, aus dem Gegeneinanderwirken ungerechter Bestrebungen die berechtigte hervorgeht, um die Bedeutung des Umschwunges

ermessen zu können, zu welchem die Streitschrift Kants über die negativen Größen das Präludium bildet.

Indessen zeigt sich der Zwiespalt von Denken und Wirklichkeit nicht bloß am Beispiel der negativen Größen. In diesem Falle hatte sich dem Denken die Wirklichkeit versagt; im Zusammenhang damit aber richtet Kant seine Aufmerksamkeit noch auf eine Erscheinung, wo umgekehrt sich der Wirklichkeit das Denken versagt: es ist der Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Denn diesen realen Zusammenhang hat man wohl zu unterscheiden von dem logischen Zusammenhang von Grund und Folge. Letzterer bereitet niemandem Schwierigkeiten, denn im Grunde ist die Folge bereits mitgedacht, ich brauche sie also nur durch Zergliederung des ersteren herauszuheben: z. B. das Zusammengesetztsein des Körpers ist der Grund seiner Teilbarkeit, die Ewigkeit Gottes der Grund seiner Unsterblichkeit u. s. w. Wenn ich hier die Begriffe Zusammensetzung, Ewigkeit zergliedere, so finde ich darin bereits die Vorstellungen Teilbarkeit bezw. Unsterblichkeit. Aber ganz anders ist es mit dem Verhältnis von Ursache und Wirkung bewandt. Wie habe ich es mir zu denken, daß der Blitz die Ursache des Donners, Gott die Ursache der Welt, eine Bewegung meiner Fingermuskeln die Ursache einer Pulverexplosion sei? Ich mag den Begriff Blitz (eine elektrische Lichterscheinung) noch so sehr zergliedern, so finde ich darin nicht den Begriff Donner (eine Gehörerscheinung), im Begriffe Gottes liegt nichts vom Dasein einer Welt u. s. w. Hier steht Kant also vor der Frage: „Wie soll ich es verstehen, daß, weil etwas ist, etwas anderes sei?“ Eben dieselbe Frage hatte Hume gestellt, und mit ihm stimmt Kant jetzt darin ganz überein: dieses Rätsel läßt sich nicht lösen, der Zwiespalt zwischen Denken und Wirklichkeit, der sich hier zeigt, läßt sich

nicht überbrücken, eine Erkenntnis ist also im Grunde unmöglich.

Aber, möchte man einwenden, gibt es nicht wenigstens ein Gebiet der Wirklichkeit, wo das Denken sich ihr ganz gewachsen zeigt, wo beide sich völlig decken, nämlich in der Mathematik? Die faszinierende Wirkung, welche das formallogische Denken vor Kant in der Philosophie ausübte, wäre ja vielleicht niemals so groß geworden, wenn sie nicht verstärkt worden wäre durch das Beispiel der Mathematik. Seitdem Euklid in seinem berühmten Lehrbuch aus wenigen Leitsätzen in strengster Reihenfolge die Grundsätze der Mathematik entwickelt hatte, ist diese das vielbewunderte Vorbild für alles wissenschaftliche Denken überhaupt geworden. Hier ist der Irrtum, kann man sagen, bei richtigem Vernunftgebrauch vollständig ausgeschlossen. Wenn man einige wenige Grundsätze anerkannt hat, die jedem von selbst einleuchten, so folgt alles andere daraus mit unerbittlicher Notwendigkeit, bei richtigem Denken gibt es keine Möglichkeit, diesen Forderungen zu entrinnen und diese Kette von Schlüssen und Beweisen an irgend einer Stelle zu durchbrechen. Seit dem Wiedererwachen der Wissenschaften und dem Beginn der neueren Philosophie hatte diese Eigentümlichkeit der Mathematik in zunehmendem Maße alle gefesselt, welche sich auf den Boden der freien Vernunfttätigkeit zu stellen suchten, und sie hatte schließlich in der Philosophie einen förmlichen Rausch erzeugt, einen unerschütterlichen begeisterten Glauben an die Unfehlbarkeit der mathematischen Methode. Was Wunder, daß man diese auch auf die übrigen Wissensgebiete übertrug und mit ihrer Hilfe die letzten Rätsel des Daseins lösen zu können vermeinte? Das gewaltigste Denkmal dieses Glaubens ist der Spinozismus, der Versuch, aus einigen wenigen Definitionen und Leitsätzen

alle denkbaren Folgerungen über das Wesen Gottes, der Welt, der Natur und des Menschen mit eben solch unerbittlicher Notwendigkeit abzuleiten, wie Euklid es zweitausend Jahre vorher in der Geometrie getan hatte. Noch in den Zeiten Kants war die Autorität der Mathematik so groß, übte die mathematische Methode noch immer eine so faszinierende Wirkung aus, daß auch Kant nicht umhin konnte, vor ihr seine Reverenz zu machen, selbst in jenen vorher erwähnten Streitschriften, in denen der Zweifel bereits das ganze bisherige Gebäude der Metaphysik unterwühlt hatte. Aber endlich geht er furchtlos daran, auch mit diesem Vorurteil zu brechen, das vielleicht von allen am schwersten zu besiegen schien, weil es ja den Augenschein und die Meinungen von Jahrhunderten für sich hatte. Die skeptischen Einwürfe, welche er bereits früher, selbst in seiner jugendlichen Erstlingsschrift, schüchtern gegen die Anwendbarkeit der mathematischen Methode vorgebracht hatte, sammelte er in geschlossener Reihe in einer kleinen Abhandlung unter dem Titel „Über die Deutlichkeit der natürlichen Theologie und Moral", die zwar nur eine Gelegenheitsschrift ist, aber an innerer Bedeutung manche seiner größeren Schriften überragt.

Das Resultat seiner Untersuchung ist ein sehr einfaches. Die erstaunliche Unfehlbarkeit der mathematischen Methode hat in nichts anderem ihren Grund, als daß die mathematischen Objekte gar nicht der Wirklichkeit, sondern nur dem Intellekte angehören. Zahlen, Punkte, Linien und Flächen gibt es nicht in der Wirklichkeit, sondern ausschließlich in unserem Vorstellungsvermögen. Wenn ich von einem Dreieck irgend etwas aussagen will, so stelle ich es mir freilich in der Regel sinnlich anschaulich vor Augen, indem ich ein Dreieck mit Kreide oder Tinte hinzeichne. Aber in diesem Falle habe ich es immer

mit Körpern zu tun, mit einem Kreidekörper, einer Tintenmasse auf dem Papier, nicht aber mit einer Fläche, die keine Ausdehnung in die Tiefe hat, begrenzt von drei Linien, die keine Ausdehnung in die Breite haben dürfen. Ein solches *mathematisches* Dreieck gibt es nicht und kann es nicht geben, ich kann es bloß vorstellend, allgemein also denkend, jedesmal erzeugen. Kein Wunder also, daß hier eine so strenge Folgerichtigkeit stattfindet. Was das Denken selbst erzeugt hat, kann von ihm nicht verleugnet werden, muß notwendig seinen Gesetzen und seiner Natur entsprechen. Die mathematische Methode ist also nichts als ein Abbild des Verfahrens beim Denken überhaupt. Ich erzeuge mir die Vorstellung „Dreieck" und fasse diese Vorstellung in einen Begriff, den ich definiere, d. h. nach allen seinen wesentlichen Merkmalen auseinanderlege. Hebe ich einzelne Merkmale daraus hervor, so gewinne ich ein Urteil oder einen Lehrsatz, eine Verkettung solcher Sätze gibt Schlüsse, eine Verkettung von Schlüssen einen Beweis u. s. w. — kurz, in der Mathematik kommt nichts als die allgemeine Methode alles Denkens zum Vorschein.

Ganz anders ist es aber nun mit den andern Wissenschaften, insbesondere der Philosophie, bewandt. Hier wird der Gegenstand meines Erkennens von dem Werkzeug desselben nicht erzeugt, sondern er ist mir gegeben. Dem Denken steht hier die Wirklichkeit zunächst als etwas Fremdartiges gegenüber, das sich ihm spröde verschließt. Vor mir breitet sich die ungeheure Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus, die ich, wenn ich erkennen will, befragen muß, um dann geduldig abzuwarten, was die Natur mir antwortet, d. h. was ich von ihr erfahre. *Erfahrung* ist also hier die Grundlage aller Erkenntnis. Das Denken bearbeitet diese Erfahrung, aber es darf ihr nicht vorgreifen, wenn sie nicht verfälscht werden soll.

Wenn ich den Begriff des Brotbaumes aufgestellt habe, so mag ich ihn noch so sorgfältig zergliedern, ich lerne dadurch seine Eigenschaften nicht kennen, sondern nur alsdann, wenn ich an vielen Exemplaren der Gattung zahlreiche Beobachtungen gemacht, also, wie man sagt, Erfahrungen gesammelt habe. Umgekehrt kann ich noch so viele Dreiecke kennen lernen und beobachten, ich gewinne dadurch keine Einsicht in seine Eigenschaften, wenn ich nicht den Begriff Dreieck habe und daraus durch Zergliederung die besonderen Eigenschaften ableite. In der Philosophie wie in jeder anderen Wissenschaft, namentlich den Naturwissenschaften, reicht eine einzige entgegengesetzte Erfahrung aus, um meine Erkenntnis umzustoßen: z. B. wenn ich das Gold für unlöslich hielt und bringe es nun mit dem Königswasser in Verbindung, in welchem es aufgelöst wird, — in der Mathematik dagegen ist alle Erfahrung ohnmächtig gegenüber dem reinen logischen Denkprozeß. Die Mathematik kann mit Definitionen anfangen, die Philosophie aber höchstens damit aufhören, so daß ich etwa vom Menschen erst am Ende aller Dinge eine Definition geben könnte, in der dann die ganze Wissenschaft vom Menschen enthalten wäre. Die Mathematik geht von allgemeinen Erkenntnissen zu besonderen herab, die Philosophie steigt auf von besonderen Erkenntnissen zu allgemeinen.

Nun vergleiche man damit die Art von Philosophie, welche vor Kant in allgemeinem Ansehen stand. Sie ging aus von einigen allgemeinen unerweislichen Lehrsätzen und Definitionen, z. B.: Jedes Ding muß eine Ursache haben; Gott nennen wir dasjenige Wesen, welches selbst nicht bedingt ist, aber alles andere bedingt u. s. w., — und sie glaubte, von solchen allgemeinen Sätzen aus, mit Hilfe des logischen Denkens, die gesamte Wirklichkeit, das Wesen Gottes und der Welt völlig

durchdringen zu können, ohne nötig zu haben, einen Blick auf die Dinge zu werfen, wie sie wirklich sind, ohne auch nur die Begriffe zu prüfen, mit denen man blindlings operierte. So entstand die unfruchtbarste Wortweisheit, und Kant ist unerschöpflich in Wendungen des Unmutes, des Zornes, der Verachtung, die er dagegen richtet. Während vor seinem eigenen kritischen Zweifel immer weniger von den hergebrachten Überzeugungen standhielt, wuchs rings um ihn beständig die Zahl der „gründlichen Philosophen, wie sie sich selbst nennen, die so tief in alle Sachen einschauen, daß ihnen auch nichts verborgen bleibt, was sie nicht erklären und begreifen könnten". Simonides hatte einst einem Fürsten auf seine Frage nach dem Wesen Gottes nach vielfältiger Prüfung und mehrfachem Aufschub die Antwort erteilt: je mehr ich über Gott nachsinne, desto weniger vermag ich ihn einzusehen. „So," fügt Kant dieser Erzählung hinzu, „lautet nicht die Sprache des gelehrten Pöbels. Er weiß nichts, er versteht nichts, aber er redet von allem, und was er redet, darauf pocht er."

Den weitesten Spielraum fand diese Art des metaphysischen Betriebes in demjenigen Teile der Weltweisheit — und man hielt dafür, daß es der wichtigste und vornehmste sei —, der sich mit dem Wesen und dem Dasein Gottes beschäftigte. Denn die einfache Widerlegung durch die Erfahrung war hier naturgemäß nicht möglich, und so war gerade die natürliche Theologie zu einem Tummelplatz der unfruchtbarsten Spitzfindigkeiten und des unnützesten Gelehrtenstreites geworden. Keiner verstand den andern und keiner konnte ihn verstehen, weil jeder sich besondere Lehrsätze und Definitionen zurecht gezimmert hatte, von denen aus er und nur er allein mit der untrüglichsten Sicherheit des Mathematikers die wahre Erkenntnis finden zu können meinte. Es hieß also der Meta-

physik den schwersten Stoß versetzen, wenn man sie in diesem nach allgemeinem Dafürhalten stärksten Teile angriff und nachwies, daß alle diese Systeme der natürlichen Theologie hohl und alle jene scheinbar so scharfsinnigen Beweise für das Dasein Gottes völlig haltlos waren. Diesen Angriff führte Kant in der wichtigen Streitschrift: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes.“ Zum Zwecke der Widerlegung mußte Kant selbst hier noch einmal auf den bodenlosen Abgrund der Metaphysik sich wagen, „einen finsteren Ozean ohne Ufer und ohne Leuchttürme, wo man es wie der Seefahrer auf einem unbeschifften Meere anfangen muß, welcher, sobald er irgendwo Land betritt, seine Fahrt prüft und untersucht, ob nicht etwa unbemerkte Seeströme seinen Lauf verwirrt haben, aller Behutsamkeit ungeachtet, die die Kunst zu schiffen nur immer gebieten mag.“

Es gab im ganzen drei Wege, auf welchen man das Dasein Gottes zu beweisen gesucht hatte. Der erste Beweis war der sogenannte kosmologische: aus dem Vorhandensein der Welt (Kosmos) folgerte man eine höchste Ursache derselben, die nur Gott sein konnte. So mochte man vor Kant schließen, ehe der scharfe Gegensatz von Denken und Wirklichkeit aufgedeckt war. Nachdem das aber geschehen, mußte man sich fragen: Welches Mittel habe ich, um von einer Wirkung zur Ursache hinzugelangen? Das bloße Denken? Es lehrt den Zusammenhang von Grund und Folge kennen, nicht aber den von Ursache und Wirkung, d. h. daß, weil etwas sei, auch ein davon ganz verschiedenes anderes sei und umgekehrt. Wenn ich im Wasser eine lebhafte Wellenbewegung bemerke, so vermag mich von deren Ursache — ein Windstoß, ein vorübereilendes Schiff, Steinwürfe von Knaben und dergl. — kein noch so scharfes logisches Denken zu überzeugen, sondern ledig-

lich die sinnliche Erfahrung. Die Ursache der Welt aber fällt nie in meinen Erfahrungskreis — wie also sollte ich sie erkennen können?

Genau dasselbe gilt von dem sogenannten physiko-theologischen Beweis, der darin besteht, daß von der Schönheit und gesetzmäßigen Ordnung der Welt auf einen weisen Welturheber zurückgeschlossen wird, also wiederum von der Wirkung, die ich kenne, auf eine Ursache, von der ich schlechterdings nichts weiß. Es mag dieser Beweis ein Herzensbeweis sein, der für sinnige, gefühlvolle Naturen volle Überzeugungskraft besitzt — und Kant selbst findet für ihn wärmere Töne — aber von einem wissenschaftlichen Beweise kann dabei keine Rede sein.

Der Gegensatz von Denken und Wirklichkeit zerstört auch den Lebensnerv des dritten sogenannten ontologischen Beweises, der etwa so lautet: Ich finde in mir die unzerstörbare Vorstellung eines allervollkommensten Wesens, Gott. Nun wäre dieses Wesen offenbar nicht das allervollkommenste, wenn ihm nicht auch das Prädikat „seiend" zukäme; also muß Gott auch notwendig existieren. In der Tat muß er existieren, — aber nur in Gedanken, nicht in der Wirklichkeit. Denn ist das Denken des Seins gleichbedeutend mit dem wirklichen Sein, dem Existieren? Ist es in der Tat dasselbe, ob ich drei Taler als in meinem Besitz befindlich mir nur denke, oder ob sie wirklich als mein Eigentum vorhanden sind? Man braucht diese Frage nur zu stellen, um sie beantwortet zu haben.

Es erscheint uns heute unfaßbar, daß jahrhundertelang dieser sogenannte „Beweis" in höchstem Ansehen stand, daß er sogar als die sichere Grundlage aller Religion und Moral gepriesen wurde. Und doch steht selbst Kant noch so unter dem Banne der geschichtlichen Tradition, daß er diesen Be-

weis noch nicht ganz aufgeben will. Er gibt ihm nur eine andere Wendung, die er für die allein zulässige erklärt: Alles in der Welt ist vergänglich, existiert bloß zufälligerweise, folglich, da ich mir die Aufhebung aller Existenz nicht denken kann, muß etwas notwendig existieren, d. h. ein Gott sein. Es ist nicht schwer einzusehen, daß hier dieselbe Verwechselung von Denken und Wirklichkeit in versteckter Weise von neuem eingeführt wird. Aber erst in der „Kritik der reinen Vernunft" gelangte Kant dazu, auch diesen letzten Faden zu zerschneiden, der ihn mit den Irrtümern von Jahrhunderten verknüpfte und einzusehen: es gibt keinerlei Beweis für das Dasein Gottes.

III.

Schlußresultate: Zweifel, Resignation, das Sokratische Nichtwissen.

Indessen, mochten so auch noch einige schwache Verbindungsfäden Kant mit der Philosophie seiner Zeit verknüpfen, so war diese selbst doch nunmehr durch ihn von Grund aus zerstört. Seine philosophischen Überzeugungen bildeten bereits ein einziges großes Trümmerfeld. Und so mußte sich ihm schließlich immer stärker und unabweisbarer die Frage aufdrängen, welchen Wert denn diese ganzen außerordentlichen Zurüstungen der menschlichen Vernunft besitzen, die in so vielen stolzen Gedankengebäuden zu Tage getreten waren. Hatten sie eine absolute Bedeutung, waren sie für sich Selbstzweck, wie der selbstgewisse Stolz der Vernunft meinte? Bestände also darin die höchste Bestimmung des Menschen, daß er seine Verstandeskräfte soviel als möglich ausbildet, um mit ihrer Hilfe so weit als möglich in die fernsten Regionen der Wirklichkeit einzudringen? Eine Zeitlang war das ja in der Tat auch Kants Meinung gewesen, so wie es die Meinung eines jeden ist, der sich noch nicht zum Standpunkte der

Selbstprüfung der Vernunft durchgerungen hat. Nun aber, da der Stolz der Vernunft so außerordentlich gedemütigt ist, muß auch jene Meinung fallen. Nichts trug dazu mehr bei als die Schriften Rousseaus, die eben damals, in der Epoche stürmischen Zweifels, erschienen und auf Kant den tiefsten Eindruck machen mußten. Denn hier war die Ausbildung der Verstandeskräfte, die Ausbreitung der Erkenntnis, nicht nur nicht als Selbstzweck anerkannt, sondern sie wurde mit leidenschaftlicher Beredsamkeit angeklagt als die eigentliche Ursache für die Verderbnis der Menschen. Daher durfte Kant in einem Bekenntnisse jener Zeit vor allem auf Rousseau als denjenigen hinweisen, der ihn von Vernunftstolz und Wissenshochmut am gründlichsten befreit habe: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe darin weiter zu kommen oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritte. Es gab eine Zeit, da ich glaubte, dies alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet; ich lerne die Menschen ehren, und würde mich viel unnützer finden, als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, daß diese Betrachtung allen übrigen einen Wert geben könne, die Rechte der Menschheit herzustellen."

Der Wert der Erkenntnis kann also nur darin bestehen, daß sie sich einordnet in eine Gesamtheit menschlicher Bestrebungen, die sich in ihrer Einheit bezeichnen lassen, wenn man sagt: Sei ganz was du bist, erfülle deine Bestimmung als ein Mensch. „Wenn es," sagt Kant, „irgend eine Wissenschaft gibt, die der Mensch wirklich bedarf, so ist es die, welche ich lehre, die Stelle geziemend zu erfüllen, welche dem Men-

schen in der Schöpfung angewiesen ist, und aus der er lernen kann, was man tun muß, um ein Mensch zu sein."

Ein Mensch zu sein, heißt aber vor allem seine sittliche Bestimmung erfüllen. Bedarf es nicht dazu der philosophischen Erkenntnis, die wahre und falsche moralische Triebfedern unterscheiden lehrt und diese Moralität selbst sichert, indem sie das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele gegen die Zweifel der Vernunft schützt? Darauf hatte Kant schon im „Einzig möglichen Beweisgrund" rc. die Antwort gegeben: „Die Vorsehung hat nicht gewollt, daß unsere zur Glückseligkeit höchst nötigen Einsichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüsse beruhen sollten, sondern sie dem natürlichen gemeinen Verstand unmittelbar überliefert, der, wenn man ihn nicht durch falsche Kunst verwirrt, nicht ermangelt, uns gerade zum Wahren und Nützlichen zu führen, insofern wir desselben äußerst bedürftig sind." Bald darauf geht er noch einen Schritt weiter und findet die Quelle aller Moralität überhaupt nicht im Verstande, sondern im Gefühl. „Der gute Mensch in seinem dunklen Drange ist sich des rechten Weges wohl bewußt," das Goethesche Wort hätte jetzt zum Leitmotiv der Kantischen Moralphilosophie werden können. Aus den verborgenen Quellen des Gemüts entspringt die echte Sittlichkeit, Gefühle leiten das sittliche Handeln, und wenn es vielleicht auch einigen Nutzen hat, diese Gefühle mit dem Verstande aufzulösen und deutlich zu machen, so ist doch solches Bemühen oftmals vergeblich, weil nicht alle moralischen Gefühle und viele nicht vollständig sich auflösen lassen, und oft ist es sogar verderblich, weil auf diese Weise die reine, natürliche Sittlichkeit getrübt wird.

Nur insofern die Erfüllung der menschlichen Bestimmung mitbedingt ist durch die Kenntnis seines eigenen Wesens, also

auch der allgemeinen Natur des Menschen und der Stellung, welche dieser in der Schöpfung einnimmt, kann es von Wert sein, dem moralischen Gefühle eine sichere Welt- und Menschenkenntnis zuzugesellen. Aber auch hier bedarf es nicht der großen Zurüstungen philosophischer Erkenntnis, nicht der Metaphysik, nicht der logischen Spitzfindigkeiten und Grübeleien: die schlichte Erfahrung leistet hier bereits alles, was erforderlich ist. Sorgfältige Beobachtung der nächstliegenden Erscheinungen und behutsam darauf gebaute Schlüsse ist alles, was zu dieser Art von Wissenschaft erforderlich ist, und wenn sie uns auch nicht zu den fernsten Regionen der Wirklichkeit emportragen sollte, so wird man doch vor allzu großen Irrtümern bewahrt bleiben.

Von dieser auf Gefühl und Erfahrung gegründeten Wissenschaft vom Menschen hat Kant selbst in jener Zeit ein Beispiel gegeben in seinen „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ (1764). Vermittels der Analyse dieser beiden Grundgefühle des Menschen sucht Kant eine allgemeine Charakteristik zu geben und die unterscheidenden Merkmale der verschiedenen menschlichen Besonderheiten nach Charakter, Temperament, Geschlechtern, Nationalitäten zu bestimmen. Es sind leicht hingeworfene und lose aneinander gereihte Beobachtungen, unter denen sich aber eine Fülle der feinsinnigsten psychologischen Bemerkungen findet. Die ganze Schrift ist in einer echt rousseauischen Stimmung entstanden, wie sie denn auch nicht in der Studierstube sondern in der Stille des Landlebens, in behaglicher Muße während eines Ferienaufenthaltes bei seinem Freunde, dem Förster Wobser in Moditten, niedergeschrieben ist.

* * *

Wie außerordentlich weit war nun der Abstand, der jetzt zwischen Kants eigenem Standpunkte und dem schulmäßigen Betriebe der Philosophie seiner Zeit bestand, oder auch zwischen den neugewonnenen Anschauungen und den philosophischen Überzeugungen und Neigungen, die ihn im Anfange seiner Laufbahn beherrscht hatten! Rings umher richteten die Metaphysiker noch immer ihre Gläser nach den entferntesten Regionen des Weltalls, Kant selbst dagegen war längst von diesem hochgespannten Fluge zurückgekommen und hatte sich auf der Erde heimisch gemacht. Jene kannten noch immer keinen höheren Ehrgeiz, als von den jenseitigen Dingen, von dem Dasein Gottes, dem Leben der Seele nach dem Tode u. s. w. Kunde zurück zu bringen, Kant dagegen richtete seine ganze Aufmerksamkeit auf den Menschen. Rings um ihn zimmerten die metaphysischen Bauleute noch immer an ihren ungeheuren Gerüsten logischer Schlüsse und Demonstrationen, während er selbst auf Gefühl und Erfahrung sich zurückgezogen hatte, und während jene noch immer voll kühnen Selbstvertrauens waren, so hatte er selbst bereits alle Hoffnung auf Erkenntnis eingebüßt und war auf dem sokratischen Standpunkte angekommen, daß seine Einsicht in dem Nichtwissen bestehe. — —

Fichte bemerkt einmal: „Einleuchten des vollkommenen Widerspruchs desjenigen, woran man bisher treuherzig geglaubt hat, erregt Lachen." Daher treten am Schlußpunkte großer Entwicklungsperioden, da der schneidende Widerspruch neuer Ideen und des hergebrachten Zustandes offenbar geworden ist, stets große Satiriker auf, welche mit den scharfen Waffen des überlegenen Humors die Vernichtungsarbeit vollenden, welche die langsame Minierarbeit der Ideen begonnen hat. Man denke z. B. an die „Briefe der Dunkelmänner", Cervantes'

„Don Quixote", die Satiren von Rabelais und Fischart, welche solche Wahrzeichen am Ausgange des Mittelalters bilden. Auch am Endpunkte der durch die Kantische Reformation abgeschlossenen Periode steht eine solche Satire, ihr Verfasser ist Kant selbst, und man findet vielleicht kein Beispiel, daß derselbe Mann, der als ernster und überdies sittlicher Reformator auftritt, unmittelbar vorher die scharfe Geißel der Satire schwingt und in dem Gewande des Humoristen erscheint.

Schon im Jahre 1764 hatte Kant eine günstige Gelegenheit ergriffen, mit der Philosophie seiner Zeit, die er ernstlich bekämpfte, auch auf humoristischem Wege abzurechnen. In diesem Jahre hatte er eine kleine Abhandlung verfaßt, „Versuch über die Krankheiten des Kopfes", worin er eine Klassifikation der verschiedenen Geisteskrankheiten von den niedrigsten Arten bis zu den höchsten, von der Dummheit bis zur Narrheit, von der Blödsinnigkeit bis zur Tollheit zu geben und deren Unterschiede, die häufig durcheinander gemengt werden, fest zu bestimmen suchte. Eine von diesen Arten der Kopfkrankheiten ist die Phantasterei, darin bestehend, daß man die wirklichen Wahrnehmungen bloß verwandelt oder umgestaltet, z. B., wenn der Andächtige im gefleckten Marmor die Passionsgeschichte, eine Dame durch ein Sehrohr im Monde die Schatten zweier Verliebten, ihr Pfarrer aber zwei Kirchtürme wahrnimmt. Zur Verrücktheit artet diese Phantasterei aus, wenn man gewisse Dinge als klar empfunden sich vorstellt, von denen nichts gegenwärtig ist. In beiden Fällen handelt es sich also um ein Träumen im Wachen. Nur eine besondere Art von Verrückten sind die Visionäre, welche die Vorgänge im Jenseits, die himmlischen Erscheinungen unmittelbar wahrzunehmen glauben. Alles dies sind Krankheiten des Kopfes, aber Kant ist geneigt, die Ursache dafür weniger im

Gehirn als in anderen Körperteilen, ganz besonders in den Verdauungsorganen zu suchen, und an dieser Stelle auch mit den Versuchen zur Heilung einzusetzen.

Auf einer besonderen Art von Phantasterei beruhen nun offenbar auch die vielen Nachrichten, welche die Philosophen im Jenseits erkundet haben wollen, und eine stärkere Art ist „die Tobsucht eines gelehrten Schreiers“, der fest an die Dinge glaubt, die er in seinem Gehirn ergrübelt hat, auch wenn die Wirklichkeit davon nichts weiß; und Kant empfiehlt, auch dagegen katharktische Mittel (Mittel zur Reinigung der Eingeweide), sogar in verstärkter Weise, anzuwenden. „Denn, da nach den Beobachtungen des Swift ein schlechtes Gedicht bloß eine Reinigung des Gehirns ist, durch welche viele schädliche Feuchtigkeiten zur Erleichterung des kranken Poeten abgezogen werden, warum sollte eine falsche grüblerische Schrift nicht auch dergleichen sein? In diesem Falle aber wäre es ratsam, der Natur einen anderen Weg der Reinigung anzuweisen, damit das Übel gründlich und in aller Stille abgeführt werde, ohne das gemeine Wesen dadurch zu beunruhigen.“

Sehr bald nach der Abfassung dieser Schrift hatte Kant Veranlassung, sich mit der einen Gattung von Kopfkranken, nämlich den Visionären, noch besonders zu beschäftigen. Die Veranlassung dazu gab das Auftreten von Emanuel Swedenborg.

Der schwedische Gelehrte und Theosoph Emanuel Swedenborg (1688—1772) ist eine Persönlichkeit, die sich nur schwer in kurzen Worten charakterisieren läßt. Er war einer von jenen ehrlichen Mystikern und Visionären, welche nur durch die Konsequenz des psychischen Geschehens allzuleicht in die Reihen der betrogenen Betrüger geraten. Mystik, definiert Goethe einmal treffend, ist Scholastik des Gefühls, Dialektik

des Herzens. In der Tat ist dies das Wesentliche aller rein mystischen Veranlagung, daß sie beständig zwischen all den tausendfachen hin und her schießenden Empfindungen und Gefühlsregungen dunkle Beziehungen zu stiften und im dunklen Seelenleben zu verharren sucht, ohne überhaupt den Willen zu haben, dies alles in die klare Verstandesregion zu erheben. Ein solcher Mensch war auch Swedenborg, daneben aber — und das ist das Merkwürdigste an dieser Erscheinung — ein Gelehrter und Polyhistor von erstaunlichstem Umfang des Wissens. Beides vermischt sich nun unaufhörlich: seine gelehrten Einsichten werden fortwährend ins Visionäre und Mystische gezogen, und seine inneren Gesichte treten mit der ganzen Zurüstung des gelehrten Wissens und oft der exaktesten Naturerkenntnis auf. Diese Doppelseitigkeit seines Wesens erklärt auch Emerson, der ihm einen liebevollen Essay gewidmet hat, in treffenden Worten. „Swedenborg", sagt er, „ist einer der Mammutriesen und Mastodonten der Literatur — ganze Kollegien von gewöhnlichen Gelehrten können sein Maß nicht erreichen. Seine gewaltige Gegenwart würde die Talare einer ganzen Universität in Verwirrung bringen." „Mit einer richtigen, großen und doch bis ins kleinste genauen Auffassung der Natur verband er ein Verständnis der geistigen Gesetze in ihren weitesten sozialen Ausblicken, ... aber er sah, was immer er sah, nicht abstrakt, sondern in Bildern, hörte es in Gesprächen, konstruierte es in Ereignissen. Wenn er versuchte, ein Gesetz in recht gesunder Weise mitzuteilen, sah er sich gezwungen, es in Parabeln einzukleiden. ... Sein tiefer Geist ließ sich von dem gefährlichen Glauben hinreißen, der in der Religionsgeschichte nur zu häufig auftritt, daß er ein abnormer Mensch sei, dem das Vorrecht gegeben sei, mit Engeln und Geistern zu verkehren. ..."

Nach alledem wird man es einigermaßen begreiflich finden, wie dieser Mann allmählich immer stärker ins rein Mystische und Visionäre hineingeraten mußte und zuletzt ganz als schwärmerischer Religionsstifter auftrat, der behauptete, den Verkehr mit den abgeschiedenen Seelen vermitteln zu können und so auch zur Vermittelung mit Gott und zur Herbeiführung der Seligkeit der Menschen berufen zu sein, — er fand mit alledem große Anhängerschaft, und noch heute existieren zahlreiche Gemeinden der „Swedenborgianer“ in Schweden, England (hier gab es 1893 zum Beispiel 81 Gemeinden), auch in Nordamerika.

Zur Zeit nun, wo Kant auf ihn aufmerksam wurde, gegen Ende der fünfziger Jahre, hatte Swedenborg zuerst angefangen, die breitere Öffentlichkeit mit seinen merkwürdigen Visionen zu beschäftigen. Von seinem Verkehr mit den Abgeschiedenen und von seiner Fähigkeit des zweiten Gesichts wurden die erstaunlichsten Dinge erzählt. So hatte er angeblich eine große Feuersbrunst in Stockholm, während er selbst in Gothenburg weilte, wenige Stunden nachher gesehen und genau beschrieben, obwohl beide Orte fünfzig Meilen auseinanderliegen, und keinerlei Nachricht ihn erreicht haben konnte.

Das Aufsehen, welches diese und andere Visionen Swedenborgs überall erregten, gab Anlaß, daß auch Kant von verschiedenen Seiten mit Anfragen bestürmt und gebeten wurde, sich über diese Erscheinung zu äußern, namentlich auch über die Frage, ob und inwieweit Geistererscheinungen und der Verkehr mit abgeschiedenen Geistern möglich seien. Zu den Interpellanten gehörte auch ein Fräulein v. Knobloch, an welches Kant einen interessanten längeren Brief richtete.

Nichts war natürlicher, als daß Kant über eine Sache, die ihm zunächst nur durch allerlei vage Gerüchte bekannt ge-

worden war, sich zuvörderst mit einiger Zurückhaltung äußerte. Er mußte, juristisch gesprochen, erst einmal die quaestio facti erledigen, ehe er zur quaestio juris übergehen konnte, das heißt, erst den Tatbestand ermitteln, ehe er sich zu einem kritischen Werturteil berufen glauben konnte. Er berichtete denn auch in jenem Briefe vor allem, welche Bemühungen er in Rücksicht der quaestio facti bereits gehabt, und welche weiteren er in Aussicht genommen habe. So hatte er durch einen in Stockholm weilenden Freund zunächst Erkundigungen eingezogen über die wunderbaren Gesichte Swedenborgs, über seine Persönlichkeit, und er berichtete nun Fräulein v. Knobloch, wie dieser Freund ihm die Glaubwürdigkeit der ersteren und aller Zeugen bestätige und gleichzeitig von der Persönlichkeit und dem Charakter Swedenborgs viel Sympathisches und Rühmenswertes berichtet habe. Kant erzählt dann auch, wie er durch die Vermittelung eben desselben Freundes einen Brief an Swedenborg selbst (leider besitzen wir diesen Brief nicht mehr) habe gelangen lassen, in dem er ihn selbst um nähere Aufschlüsse über alles bittet; lange habe er vergeblich auf Antwort gewartet, dann habe Swedenborg seinem Stockholmer Freunde endlich erklärt, er (Swedenborg) werde demnächst in London ein großes Werk erscheinen lassen, in dem auch die eingehendste Beantwortung der von Kant gestellten Fragen mitenthalten wäre.

So vertröstet Kant denn seine wißbegierige Korrespondentin bis zum Erscheinen dieses Werkes und äußert sich infolgedessen zur Sache selbst nur mit vorsichtig-skeptischer Zurückhaltung.*) Das definitive Urteil erfolgte aber dann alsbald

*) Diese vorläufige Zurückhaltung ist von den Herren Spiritisten benutzt worden, um daraus die wunderbarsten Hypothesen zu schmieden. Kant soll nach den einen im Grunde seines Herzens ein Spiritist ge-

mit aller wünschenswerten Schärfe und Deutlichkeit, und es erfolgte nur zum Teil ernsthaft, der Hauptsache nach mit den Waffen des Humors und der Satire.

Schon in dem Briefe an Fräulein v. Knobloch entgeht keinem unbefangenen Leser der ironische Zug, mit dem Kant oft von der „schlüpfrigen“ Sache spricht und von der Leichtigkeit, in diesen Dingen betrogen zu werden, sodaß er „in jedem Falle sich bis jetzt immer auf die verneinende Seite geschlagen und es für ratsam gehalten habe, sich deswegen auf Kirchhöfen oder in einer Finsternis nicht bange werden zu lassen.“ Diese gedämpfte und zurückhaltende Ironie aber schlug nun in scharfe und ätzende Satire um, nachdem Kant die authentischen Unterlagen für ein begründetes Urteil gewonnen hatte. Denn inzwischen war nun das große Werk Swedenborgs erschienen. Es betitelte sich „Coelestia arcana“ (Geheimnisse des Himmels) und enthielt die genaueste Topographie des Jenseits und der Geisterwelt, eine Art von Reisebeschreibung, so wie man sie wohl von einem fremden Lande zu geben pflegt. Kant hatte sich dieses achtbändige Werk für den hohen und für einen armen Privatdozenten doppelt empfindlichen Betrag von sieben Pfund Sterling gekauft, und dieser Umstand, daß er für einen so hohen Preis, wie er sagte, „acht

wesen sein und es nur später verborgen haben, nach den anderen soll er es nur zeitweise gewesen, später aber abgefallen sein, sodaß, wie schon vor einem halben Jahrhundert ein deutscher Swedenborgianer, Herr Tafel, sich in einer Schrift über Kant ausdrückte, „sodaß wir Kant, zuletzt des Vermögens für das Übersinnliche völlig beraubt, an den Folgen sinnlicher Gier sein Leben endigen sehen.“!! Und all dies unsinnige Gerede gründet sich auf nichts als auf den Brief an Charlotte v. Knobloch, in dem auch nicht die Spur eines spiritistischen Bekenntnisses enthalten ist, sondern nur wegen noch nicht ausreichender Klärung der Sachlage das definitive Urteil ein Weilchen vertagt wird.

Quartbände voll Unsinn eingeheimst", hat offenbar nicht wenig dazu beigetragen, seine satirischen Ausfälle besonders kräftig zu salzen. Diese erfolgten schon, wenn auch noch ohne Namensnennung, in der Schrift über die Krankheiten des Kopfes, dann aber in einer besonderen Schrift „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik" (1766), die bedeutungsvoll am Ende seiner vorkritischen Periode steht.

Die stärksten Register scharfer Satire werden in dieser Schrift gezogen. Ihren Charakter zeigt schon die Einleitung, wo Kant auch mit deutlichem Humor auseinandersetzt, wie er zu der ganzen Beschäftigung mit der Swedenborgerei gekommen ist, und woraus sich die erste im Briefe an Fräulein v. Knobloch hervortretende Reserviertheit des Urteils erklärt. Es heißt dort: „Da es ebensowohl ein dummes Vorurteil ist, von vielem, das mit einigem Schein der Wahrheit erzählt wird, ohne Grund nichts zu glauben, wie von dem, was das gemeine Gerücht sagt, ohne Prüfung alles zu glauben, so ließ sich der Verfasser dieser Schrift, um dem ersten Vorurteile auszuweichen, zum Teil von dem letzteren fortschleppen. Er bekennt mit einer gewissen Demütigung, daß er so treuherzig war, der Wahrheit einiger Erzählungen von der erwähnten Art nachzuspüren. Er fand — wie gemeiniglich, wo man nichts zu suchen hat — er fand nichts. Nun ist dieses wohl an sich selbst schon eine hinlängliche Ursache, ein Buch zu schreiben; allein es kam noch dasjenige hinzu, was bescheidenen Verfassern schon mehrmalen Bücher abgedrungen hat, das ungestüme Anhalten bekannter und unbekannter Freunde. Überdem war ein großes Werk gekauft und, welches noch schlimmer ist, gelesen worden, und diese Mühe sollte nicht verloren sein. Daraus entstand nun die gegenwärtige Abhandlung, welche,

wie man sich schmeichelt, den Leser nach der Beschaffenheit der Sache völlig befriedigen soll, indem er das Vornehmste nicht verstehen, das Andere nicht glauben, das Übrige aber belachen wird." Und nun geht Kant daran, Swedenborgs Geisterseherei genau zu analysieren und zu kritisieren, teils mit Ernst, teils aber und vor allem auch mit Humor und Satire. Er fällt sogleich über ihn das summarische Urteil: „So wie er, wenn man ihm selbst glauben darf, der Erzgeisterseher unter allen Geistersehern ist, so ist er auch sicherlich der Erzphantast unter allen Phantasten." Ja er rechnet hier diesen Visionär nicht nur zu den Verrückten, sondern auch zu den Wahnsinnigen und Wahnwitzigen. Kant will es auch keinem Leser verdenken, wenn er, „anstatt die Geisterseher für Halbbürger der anderen Welt anzusehen, sie kurz und gut als Kandidaten des Hospitals abfertigt und sich dadurch alles weiteren Nachforschens überhebt, und er ist auch bereit, mit Hudibras alles lediglich auf „hypochondrische Winde, die in den Eingeweiden toben," zurückzuführen, bei denen es lediglich darauf ankomme, welche Richtung sie nehmen, um zu beurteilen, ob daraus eine körperliche Komplikation entstehe oder eine Erscheinung oder heilige Eingebung. Schließlich aber, nachdem Kant sich mit solchen Phantastereien weidlich herumgeschlagen, erklärt er doch, er sei es müde, die wilden Hirngespinste des ärgsten Schwärmers unter allen zu kopieren, und bittet seine Leser, ihm nicht die Mondkälber aufzubürden, die bei dieser Veranlassung etwa von ihrer fruchtbaren Einbildung geboren worden sind. — —

Indessen beschäftigt sich Kant in unserer Schrift nicht bloß mit Herrn Swedenborg sondern ebensoviel, ja mehr noch mit — den Metaphysikern seiner Zeit. Denn zwischen beiden ergab sich ungezwungen eine auffallende Ähnlichkeit, die Gelegenheit zu einer überraschenden Parallele bot. Swedenborg war

ein Schwärmer und Visionär — waren das nicht auch die Metaphysiker? Swedenborg glaubte im Jenseits wie in seinem eigenen Hause Bescheid zu wissen — war nicht auch bei den Philosophen seiner Zeit dasselbe der Fall? Kant war also in der Lage, jetzt die eine Erscheinung durch die andere zu erklären und auf diesem Wege beide abzutun. Und er behandelte dabei die Metaphysiker nicht anders wie Swedenborg, nämlich so, daß er mit ihnen zumeist nur spielt und sie bald mit ernsthafter Ironie, bald mit launigem Humor behandelt, sie zuweilen nicht nur mit galligem Spott, sondern mit den schärfsten Laugen cynischen Witzes übergießt.

Kant bringt den Geisterseher und den Metaphysiker zunächst sehr geschickt unter eine gemeinsame Formel. Aristoteles sagt einmal: Man kann die Träumenden von den Wachenden so unterscheiden, daß die letzteren eine Welt mit allen übrigen gemeinsam haben, während von den ersteren jeder für sich seine besondere Welt hat. Offenbar ist dies auch der Fall bei Herrn Swedenborg, der eine Welt sieht und in ihr herumwandert, von der die übrigen Menschen nichts wissen. Diese besondere Welt ist offenbar entstanden aus einer Überreizung der Empfindung. Swedenborg träumt also den Traum der Empfindung. Mit ihm haben die Metaphysiker gemein, daß sie ebenfalls träumen; denn jeder von ihnen hat seine besondere Welt, welche nicht einmal von den Nachbarphilosophen, geschweige denn von den übrigen Menschen mit gesundem Verstande erblickt wird. Nur handelt es sich bei ihnen nicht um Träume der Empfindung, sondern um Träume der Vernunft. In dem einen wie im anderen Falle, bei dem Träumer der Empfindung wie bei dem der Vernunft, handelt es sich um ein Abweichen von der normalen Ordnung. Erdichtungen und Chimären, welche die Einbildung des ersteren ausheckt, werden

so lebhaft empfunden, daß er sie als wirklich vor Augen sieht, und in um so höherem Grade, je mehr seine Sinne von den wirklichen Dingen sich abwenden. Es bedarf nur einer gradweisen Steigerung, und aus dem Träumen der Empfindung wird ein wirklicher Traum, wie er jedem Menschen im Schlaf erscheint. Man kann also sagen: die Träume der Empfindung nehmen an Lebhaftigkeit in demselben Grade zu, als die Lebhaftigkeit und Stärke der Empfindung gegenüber der wirklichen Welt abnimmt. Ganz analog liegt die Sache bei den Träumen der Vernunft. Auch hier wird etwas, was auf logischem Wege erschlossen wird, als wirklich vorgestellt und um so stärker und lebhafter als wirklich vorgestellt, je geringer die Kraft des Verstandes ist, mit der man sich der gewöhnlichen Welt zuwendet. Man kann also auch hier sagen, „daß man die anschauende Erkenntnis der anderen Welt nur erlangen kann, indem man etwas von demjenigen Verstande einbüßt, welchen man für die gegenwärtige nötig hat. Ich weiß auch nicht, ob selbst gewisse Philosophen gänzlich von dieser harten Bedingung frei sein sollten, welche so fleißig und vertieft ihre metaphysischen Gläser nach jenen entlegenen Gegenden hin richten und Wunderdinge von daher zu erzählen wissen; zum wenigsten mißgönne ich ihnen keine von ihren Entdeckungen; nur besorge ich, daß ihnen irgend ein Mann von gutem Verstande und wenig Feinigkeit eben dasselbe dürfte zu verstehen geben, was dem Tycho de Brahe sein Kutscher antwortete, als jener meinte, zur Nachtzeit nach den Sternen den kürzesten Weg fahren zu können: „guter Herr, auf den Himmel mögt ihr euch wohl verstehen, hier aber auf der Erde seid ihr ein Narr."

Einen solchen Ton schlägt nur derjenige an, welcher den Gegenstand seiner Betrachtung tief unter sich erblickt. So aber

verhält sich Kant zur metaphysischen, zur allgemeinen philosophischen Erkenntnis, ja selbst zur Erkenntnis überhaupt. Und diesem Verhalten gibt er am Schlusse seiner ganzen Schrift, ihren satirischen Charakter zuletzt verleugnend, auch in ernster und tiefempfundener Weise Ausdruck. Ihm erscheint jetzt die gesamte menschliche Erkenntnis nicht nur als eitel, sondern selbst der Versuch, zu ihr zu gelangen, als überflüssig, da der Mensch, um tugendhaft und glücklich zu sein, ihrer nicht bedürfe. Man kann dieses resignierte Schlußresultat nicht schärfer aussprechen, als es Kant tut:

„Einem jedem Vorwitze nachzuhängen und der Erkenntnissucht keine anderen Grenzen zu verstatten, als das Unvermögen, ist ein Eifer, welcher der Gelehrsamkeit nicht übel ansteht. Allein unter unzähligen Aufgaben, die sich selbst darbieten, diejenige auswählen, deren Auflösung dem Menschen angelegen ist, ist das Verdienst der Weisheit. Wenn die Wissenschaft ihren Kreis durchlaufen hat, so gelangt sie natürlicherweise zu dem Punkte eines bescheidenen Mißtrauens und sagt, unwillig über sich selbst: wie viel Dinge gibt es doch, die ich nicht einsehe. Aber die durch Erfahrung gereifte Vernunft, welche zur Weisheit wird, spricht in dem Munde des Sokrates mitten unter den Waren eines Jahrmarktes mit heiterer Seele: Wie viel Dinge gibt es doch, die ich alle nicht brauche! ... Die Eitelkeit der Wissenschaft entschuldigt gerne ihre Beschäftigung mit dem Vorwande der Wichtigkeit, und so gibt man auch hier gemeiniglich vor, daß die Vernunfteinsicht von der geistigen Natur der Seele zu der Überzeugung von dem Dasein nach dem Tode, diese aber zum Bewegungsgrunde eines tugendhaften Lebens sehr nötig sei. Allein die wahre Weisheit ist die Begleiterin der Einfalt, und da bei ihr das Herz dem Verstande die Vorschrift gibt, so macht sie gemeinig-

lich die großen Zurüstungen der Gelehrsamkeit entbehrlich und ihre Zwecke bedürfen nicht solcher Mittel, die nimmermehr in aller Menschen Gewalt sein können. Wie? ist es denn nur darum gut, tugendhaft zu sein, weil es eine andere Welt gibt, oder werden die Handlungen nicht vielmehr dereinst belohnt werden, weil sie an sich selbst gut und tugendhaft waren? Enthält das Herz des Menschen nicht unmittelbare sittliche Vorschriften, und muß man, um ihn allhier seiner Bestimmung gemäß zu bewegen, durchaus die Maschinen an eine andere Welt ansetzen? Kann derjenige wohl redlich, kann er wohl tugendhaft heißen, welcher sich gern seinen Lieblingslastern ergeben würde, wenn ihn nur keine künftige Strafe schreckte?" ...

„Laßt uns demnach alle lärmende Lehrverfassungen von so entfernten Gegenständen der Spekulation und der Sorge müßiger Köpfe überlassen. Sie sind uns in der Tat gleichgültig, und der augenblickliche Schein der Gründe für oder dawider mag vielleicht über den Beifall der Schulen, schwerlich aber etwas über das Schicksal der Redlichen entscheiden. Es war auch die menschliche Vernunft nicht genugsam dazu beflügelt, daß sie so hohe Wolken teilen sollte, die uns die Geheimnisse der andern Welt aus den Augen ziehen; und den Wißbegierigen, die sich nach derselben so angelegentlich erkundigen, kann man den einfältigen aber sehr natürlichen Bescheid geben, daß es wohl am ratsamsten sei, wenn sie sich zu gedulden beliebten, bis sie werden dahin kommen. Da aber unser Schicksal in der künftigen Welt vermutlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unseren Posten in der gegenwärtigen verwaltet haben, so schließe ich mit demjenigen, was Voltaire seinen ehrlichen Candide, nach so viel unnützen Schulstreitigkeiten, zum Beschluß sagen läßt: „Laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten."

Vergleicht man diese resignierten Schlußworte Kants mit dem Anfange seiner eigenen geistigen Entwickelung — welcher Abstand zeigt sich alsdann! Einst hatte der Wissensdurst ihn zur Beschäftigung mit den höchsten Problemen fortgetrieben, jetzt ist sein bester Rat, das Wissen überhaupt aufzugeben und sich auf die praktische Bestimmung des Menschen, auf die Sorge für das individuelle Glück, einzuschränken; und wenn die Erkenntnis überhaupt noch einen höheren Wert besitzen sollte, so könnte es nur der sein, dieser praktischen menschlichen Bestimmung zu dienen. Die Vernunft war, wie so oft, auch bei Kant am Anfang vertrauensvoll bis an die fernsten Grenzen des Universums vorgedrungen, nun ist sie schließlich mit ermattetem Flügel zur Erde zurückgekehrt, wo sie nunmehr ausschließlich auf den Menschen, sein Wesen und seine Bestimmung ihre Bemühungen richtet. Von dem grenzenlosen Universum führte der Weg zum Menschen hin, der doch darin nur wie ein Tropfen im Ozean erscheint; von der Betrachtung des Makrokosmos ausgehend ist Kant schließlich bei der des Mikrokosmos angekommen. Auf diese ganze Entwickelung kann man das Distichon Schillers anwenden:

An dem Eingang der Bahn liegt die Unendlichkeit offen.
Doch in dem kleinesten Kreis höret der Weiseste auf.

Zweiter Teil.

Kants philosophisches System.

Fünftes Kapitel.

Erkenntnislehre.*)

I.

Entstehung und Formulierung des Erkenntnisproblems.

Das Ergebnis der Prüfung, welche Kant mit der Philosophie seiner Zeit vorgenommen hatte, war das sokratische Bekenntnis des Nichtwissens. Er hatte das letzte Band zerschnitten, das ihn noch mit der Metaphysik verknüpfte, ja er hatte zuletzt humoristisch, mit überlegenem Lächeln, sie zum Gegenstande eines satirischen Spiels gemacht und sich selbst zu überreden gesucht, daß sie nicht nur verkehrt, sondern auch nutzlos und ohne Wert sei.

Indessen diese Skepsis entsprach nicht einer wesentlichen, ursprünglichen Disposition des Kantischen Geistes und konnte darum für ihn keine höhere Bedeutung beanspruchen als die eines Übergangszustandes. Indem der Wahrheitstrieb, der durch keinerlei Voreingenommenheit und Interesse, am wenig-

---

*) Hauptschriften: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (Über Form und Prinzipien der sinnlichen und intelligiblen Welt). Dissertation von 1770. — Kritik der reinen Vernunft (1781). — Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (1783).

Über das Verhältnis der drei Schriften vgl. außer dem nachfolgenden Kapitel noch oben S. 57 und 65—69.



sten ein eigensüchtiges, beeinflußt wurde, ihn von einer Position zur anderen forttrieb, fand er sich zuletzt einen Augenblick dem Nichts gegenüber, da von den geprüften Meinungen keine mehr standhielt. So charakterisiert er selbst auf der Höhe seiner skeptischen Periode, in einem Briefe an Herder, seine damalige Skepsis, die vermöge ihres ethischen Ausgangs- und Zielpunktes, dort die entsagungsvolle Selbstlosigkeit, hier der Drang nach Wahrheit, so weit verschieden ist von jeder anderen Art des Zweifels: „... da ich an nichts hänge und mit einer tiefen Gleichgültigkeit gegen meine oder andere Meinungen das ganze Gebäude öfters umkehre, und aus allerlei Gesichtspunkten betrachte, um zuletzt etwa denjenigen zu treffen, woraus ich hoffen kann, es nach der Wahrheit zu zeichnen." Auch die humoristische Wendung, welche er zuletzt seiner skeptischen Gedankenrichtung gegeben, hatte diesen ethischen Grundzug: es war gleichsam die Euthanasie des philosophischen Dogmatismus, die Todesmilderung für alle jene aufgegebenen Lehrmeinungen, die er ehedem nicht nur mit der Vernunft bejaht, sondern auch mit dem Gemüt willig aufgenommen hatte. Der Schmerz, den jeder derartige Verlust eines früher besessenen Gutes immer bereitet, wurde gemildert oder ganz aufgehoben durch den befreienden Humor: indem die verlorenen Besitztümer der Erkenntnis geprüft wurden an den höchsten Aufgaben und Forderungen der Vernunft, an den umfassendsten Gesichtspunkten des allgemein Menschlichen, so erschien das, was vorher für groß, wichtig, unersetzlich gehalten wurde, nur noch als klein, unbedeutend, leicht entbehrlich, und so, vermöge dieses Kontrastes, bot es sich willig her zum Objekt humorvoller Laune und selbst übermütigen Spiels.

Inmitten der skeptischsten Stimmungen bleibt also Kant

bemüht, einen festen Ankergrund für dauernde und wahre philosophische Erkenntnis zu suchen und nur vorübergehend konnte er sich überreden, alle spekulative philosophische Erkenntnis sei unnütz und wertlos.

Denn, wie er selbst in der „Kritik der reinen Vernunft" es ausspricht, es ist vergeblich, Gleichgültigkeit und Verachtung einem Gegenstande gegenüber erkünsteln zu wollen, der dem Menschen seiner Natur nach eben nicht gleichgültig und bedeutungslos sein kann. Die Fragen, welche immer wieder mitten in metaphysische Gedankenreihen hineinführen, die Fragen nach dem Zusammenhange und Ursprung alles Seienden, vor allem aber die nach der gegenwärtigen und zukünftigen Bestimmung des Menschen, drängen sich dem sinnenden Geiste stets von neuem auf, und um so stärker, je mehr sein Interesse den Problemen des allgemeinen Menschendaseins zugewandt ist. Dieser allgemeinste theoretisch-philosophische Erkenntnistrieb hat seine tiefverborgenen Wurzeln in der geistigen Natur eines jeden Menschen, bei Kant aber war er überdies in eminenter, genialischer Weise gesteigert. Wie also hätte er bei ihm untätig bleiben können? Selbst inmitten des stärksten Zweifelns war ihm deshalb das verstohlene Bekenntnis entschlüpft, daß er „das Schicksal habe, in die Metaphysik verliebt zu sein". Auf den bisher betretenen Wegen freilich ließ sich das alte qualvolle Rätsel des Ödipus nicht lösen, alle Bemühungen der Vernunft hatten sich als vergeblich erwiesen, ihre stolzen Hoffnungen waren zerschellt. Aber wenn es auch wahr, wenn es selbst unumstößlich gewiß sein sollte, daß die Vernunft hiebei überhaupt nur einem Phantom nachgejagt habe, daß ihre Kraft begrenzt sei, — war es dann nicht wenigstens eine Aufgabe von größter Wichtigkeit, festzustellen, woher jene Verirrungen entstanden waren, und bis zu welcher

Grenze die vernunftgemäße Einsicht etwa reichen könne? Zweifellos mußte dabei — und darin lag das Abschreckende eines solchen Unternehmens, — manches von den stolzen Hoffnungen des Herzens aufgegeben und auf vieles Verzicht geleistet werden, wovon das Selbstbewußtsein der Menschen bis dahin sich genährt hatte. Aber sollte die Aufgabe eines solchen unsicheren Gutes auch wohl ein wirklicher Verlust sein, oder nicht vielmehr das Gegenteil? Denn reich ist man nicht nur durch das, was man besitzt, sondern mehr noch durch das, was man mit Würde zu entbehren weiß. Und so könnte es auch hier vielleicht sein, daß die Menschheit reicher wird, indem sie ärmer wird, daß sie gewinnt, indem sie verliert.

Mehr noch aber als das rein theoretische war es ein damit verknüpftes praktisches Interesse, welches Kant dazu antrieb, eine neue Grundlegung philosophischer Erkenntnis zu suchen — das einzige Interesse, welches, nach seinem eigenen Geständnis, den reinen Trieb nach Wahrheit bei ihm zu beeinflussen, und, wie man wohl hinzufügen darf, auch wohl von seiner geraden Richtung abzulenken vermochte: das praktische Interesse an der Sicherung und festen Umgrenzung von Sittlichkeit und reiner Religion. In den „Träumen eines Geistersehers“ spricht sich Kant selbst offen darüber aus: „Ich finde nicht, daß irgend eine Anhänglichkeit oder sonst eine vor der Prüfung eingeschlichene Neigung meinem Gemüte die Lenksamkeit nach allerlei Gründen für oder dawider benehme, eine einzige ausgenommen. Die Verstandeswage ist doch nicht ganz unparteiisch, und ein Arm derselben, der die Aufschrift führt: Hoffnung der Zukunft, hat einen mechanischen Vorteil, welcher macht, daß auch leichte Gründe, welche in die ihm angehörige Schale fallen, die Spekulationen von an sich größerem Gewichte auf der anderen Seite in die

Höhe ziehen. Dieses ist die einzige Unrichtigkeit, die ich nicht wohl heben kann, und die ich in der Tat auch niemals heben will."

Nichts wäre verkehrter, als *dieses* praktische Interesse in Widerspruch zu finden mit dem Wahrheitstriebe und der Objektivität philosophischer Erkenntnis. Denn überall gilt der Satz, den einer der scharfsinnigsten Scholastiker, Duns Scotus, mit den Worten formuliert hat: voluntas superior intellectu, der Wille ist dem Intellekt überlegen. Bei *allen* Menschen sind es bestimmte Interessen, gewisse Willens- und Strebensrichtungen, die ihre Gedanken stärker nach der einen als nach der anderen Richtung lenken und auch wohl mehr oder minder beeinflussen. Aber von der gemeinen Menschennatur unterscheidet sich der objektiv gerichtete, im Elemente der Idee lebende höhere Geist eben dadurch, daß dort die Impuls gebenden Interessen innerhalb der Sphäre des kleinen Selbst, des beschränkten Ich bleiben, während sie hier Interessen allgemeiner Art, Menschheitsinteressen sind, die sich weit erheben über eigensüchtige Willensrichtungen und Begehrungen der eigenen Person. Solcher Art war auch *das* Interesse, welches der Kantischen Gedankenentwickelung die wichtigsten Impulse gab: das Interesse an der Sicherung des allgemein Menschlichen, an der Festigung und Steigerung höherer Kultur und wahren Menschentums, welche mit Sittlichkeit und reiner Religion untrennbar verknüpft sind. Dieses Interesse hatte sich auch in seiner ganzen vorkritischen Periode immer mehr und immer deutlicher als die beherrschende Triebkraft seines Geistes erwiesen, und eben deshalb hatte er sich ja auch immer weiter von den naturphilosophischen Problemen entfernt und war immer stärker fortgetrieben worden zum Mittelpunkt des anthropologischen Problems, zu den Fragen

12*

nach dem Wesen, den Aufgaben und den Bestimmungen des Menschen.

Das praktische Interesse, welches dergestalt schon vermöge der eigentümlichen Geistesart Kants seine Gedankenentwickelung beherrschte, erhielt noch stärkere Triebkraft durch den ganzen Charakter des Zeitalters, dem er angehört. Gerade während des Übergangsstadiums zur kritischen Philosophie, in den sechziger und siebziger Jahren, war die längst vorbereitete allgemeine Krisis des geistigen Lebens zum Ausbruch gekommen, Sturm und Drang war überall, die wichtigsten sittlichen Grundanschauungen waren in Frage gestellt, die Grundlage auch der natürlichen Religion erschüttert, alle Richtungslinien fester Orientierung für das menschliche Leben schienen hinweggeschwemmt zu sein. In dieser Lage der Dinge blickte man damals weit erwartungsvoller und vertrauender, als es heute der Fall ist, auf die führenden Philosophen. Die „Weltweisen", die „Weisheitslehrer" sollten die aus den Fugen geratene Zeit wieder einrenken, den Menschen in ihren geistigen Nöten eine neue Orientierung geben. Ehedem, in früheren Jahrhunderten, hatte wohl die Kirche diese Aufgabe gehabt, aber Autorität und Offenbarung, worauf diese ihre Weisheit stützte, hatten im achtzehnten Jahrhundert ihren Kredit eingebüßt, bei allen denen wenigstens, die am geistigen Leben teilnahmen, — an ihre Stelle war die Vernunft getreten. Konnte es also für den Philosophen eine wichtigere und dringendere Aufgabe geben, als daß er sich bemühte, Sittlichkeit und Religion, die Grundlagen aller Kultur, gegen die zerstörende Skepsis zu schützen und durch neue und tiefere Vernunfterkenntnis zu sichern? In diesem Sinne schätzte auch Kant, selbst während seiner skeptischen Periode, die Bedeutung der Philosophie als wichtigste und

unentbehrliche Stütze aller Kultur. Im Jahre 1766 schreibt er an Mendelssohn: „Ich bin so weit entfernt, die Metaphysik selbst, objektiv erwogen, vor gering oder entbehrlich zu halten, daß ich vornehmlich seit einiger Zeit, nachdem ich glaube, ihre Natur und die ihr unter den menschlichen Erkenntnissen eigentümliche Stelle einzusehen, überzeugt bin, daß sogar das wahre und dauerhafte Wohl des menschlichen Geschlechts auf ihr ankomme."

Die Bemühungen Kants sind denn auch fortdauernd darauf gerichtet, aus dem chaotischen Zustande der ethischen Grundanschauungen herauszukommen und zu neuen festen Normen zu gelangen. In der zweiten Hälfte der sechziger Jahre arbeitet er, wie u. a. aus einem Briefe an Herder hervorgeht, an einer Metaphysik der Sitten, und erst die Schwierigkeiten, auf welche er hiebei stieß, lenkten seine Aufmerksamkeit immer mehr auf das Erkenntnisproblem hin. Die Absicht, Sittlichkeit und Religion von neuem mit den Mitteln der Vernunft zu sichern, war der Ausgangspunkt seiner kritischen Philosophie, die neue Orientierung über das Wesen der Erkenntnis nur das Mittel, jenes Ziel zu erreichen. Kant hat späterhin in der „Kritik der reinen Vernunft" das gesamte Problem des Menschen, welches seine kritische Philosophie zu lösen versuchte, zusammenfassend bezeichnet in den drei Fragen: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Aber es war erst das nie zurückgedrängte Verlangen, eine zuverlässige Antwort auf die zweite und dritte Frage zu finden, welches auch die erste Frage klar in ihrer ganzen Bedeutung zu Tage treten ließ; doch in der Darlegung seiner Gedanken kehrt sich das Verhältnis um: ehe die beiden letzten Fragen beantwortet werden konnten, mußte er zunächst fragen: Was kann ich wissen? Genauer auseinandergelegt

lautet diese Frage: Gibt es eine menschliche Erkenntnis, und wenn es eine gibt, welches ist ihr Wesen, ihr Ursprung, ihre Ausdehnung und ihre etwaige Schranke?

* * *

Die Voraussetzungen, von denen aus Kant an die Lösung des Erkenntnisproblems heranging, treten zum guten Teil schon innerhalb der im vorigen Kapitel dargelegten Entwickelungsperiode zu Tage. Von Anfang an trat die kritische Geistesrichtung Kants hervor. Er untersuchte das was strittig war, er bemühte sich, Gegensätze zu ergründen und von tiefer gelegter Basis aus zu versöhnen. Dabei drang er von engeren Gegensätzen zu immer umfassenderen vor: zuerst hatte er nur den Widerstreit betreffs eines einzelnen naturphilosophischen Begriffs (Kraft) zu lösen unternommen, und zuletzt fand er sich dem umfassendsten Widerstreit gegenüber, der die ganze geschichtliche Entwickelung des Denkens in der neueren Zeit beherrscht: dem Widerstreit von Rationalismus und Empirismus, von Vernunfterkenntnis und sinnlicher Erfahrungserkenntnis. Dabei vollzieht sich, ungeachtet mancherlei Schwankungen, im ganzen die Entwickelung so, daß Kant sich von dem Standpunkt des Rationalismus allmählich immer weiter entfernt und dem des Empirismus sich immer mehr annähert, bis er zuletzt, kurz vor der Begründung der kritischen Philosophie und mit dieser, wieder zum Rationalismus in starkem Maße sich zurück wendet.

Die stärkste Annäherung an den Empirismus zeigt sich in den sechziger Jahren, bis etwa um die Zeit von 1768 und 1769, in welch letzterem Jahre sich nach Kants eigener Angabe („das Jahr 1769 gab mir viel Licht“) die entscheidende Wendung zur Begründung des eigenen Systems vollzog. Im Anfang der sechziger Jahre war Kant jedenfalls, stark be-

einflußt von der englischen Erfahrungsphilosophie, nahezu ein empiristischer Dogmatiker, d. h. er war, unter Verwerfung der Anmaßungen rationalistischer Metaphysik, mit Hilfe bloß begrifflicher Operationen wirkliche Erkenntnis zu erlangen, überzeugt, daß nur Beobachtung und Erfahrung solche zu geben vermögen. Und vielleicht wäre er bei diesem Standpunkte geblieben, wenn ihn nicht, wie er selbst sagt, Hume „aus dem dogmatischen Schlummer geweckt“ hätte.

Was ihn aber gleicherweise „aus dem dogmatischen Schlummer weckte“, war vor allem der Widerstreit der Meinungen, den er durchweg in der Philosophie beobachtete. Es standen sich überall gegensätzliche Thesen gegenüber, von denen jede mit der vollen Sicherheit unumstößlicher Erkenntnis auftrat und als solche von ihren Urhebern und Verfechtern nicht nur behauptet, sondern auch aufs eingehendste „bewiesen“ wurde. Dieser Widerstreit der Vernunft mit sich selbst war ein offenbarer „Skandal“. Die ganze Ehre der Vernunft und die wichtigsten menschlichen Interessen standen in Frage, wenn es nicht gelang, ihn zu beseitigen. Unter den gegensätzlichen Thesen (Antinomien) der Metaphysik war es namentlich eine, die ihn besonders betroffen machte: daß es Freiheit gebe, wie die einen sagten, daß es keine Freiheit gebe, wie die anderen behaupteten. Hier trat also zu dem theoretischen Interesse noch das oben berührte praktische hinzu, um Kant vor die Aufgabe zu stellen, wie dieser Widerstreit zu beseitigen sei, wobei von vornherein die Richtung, in welcher die Lösung erfolgen müsse, feststand: daß nämlich die Freiheit theoretisch gesichert werden müsse, ohne welche Sittlichkeit für Kant undenkbar war.

Freiheit ist gleichbedeutend mit erster Ursache, ist ein nur Bedingendes aber nicht Bedingtes. Den Widerstreit von

Freiheit und Nichtfreiheit kann man daher nur lösen, indem man das Kausalproblem löst. Die höchste Frage also, von der, wie oben schon dargelegt wurde, das Kantische Denken beherrscht wird, die Frage des allgemein-menschlichen praktischen Interesses: Wie kann Sittlichkeit (und Religion) gesichert oder theoretisch gewährleistet werden, oder mit anderen Worten: Wie kann Sittlichkeit und Glauben mit Wissen bestehen, geht zurück auf die theoretische Erkenntnisfrage: **Wie ist Freiheit möglich? oder: Wie kann Freiheit mit Kausalität bestehen?**

Hält man sich an die rein theoretische Erkenntnis, so trifft man auch hier auf das Kausalproblem, durch dessen Lösung alles entschieden werden muß. Auf dem Felde der empirischen Erkenntnis hatte Hume gezeigt, daß keine noch so sorgfältige Zergliederung der von uns beobachteten wirklichen Kausalvorgänge uns die innere **Notwendigkeit** der Verknüpfung von Ursache und Wirkung zeige; d. h. also: von der sinnlichen Erfahrung aus führt kein Weg zum denkenden Erkennen. Und auf dem Felde der rationalen Erkenntnis hatte längst vordem Kant selbst eingesehen, daß die logische Verknüpfung von Grund und Folge mich nirgends zu der wirklichen Verknüpfung von Ursache und Wirkung hinleite; d. h. also: vom begrifflichen Denken aus führt kein Weg zur sinnlichen Erfahrung. Und so muß sich mit dem Kausalproblem die Frage lösen: Wie kann das Gedachte erfahrbar und wie die sinnliche Erfahrung gedacht werden, wie vereinigen sich Rationalismus und Empirismus, **wie kann begrifflose Sinnlichkeit mit begrifflicher unsinnlicher Erkenntnis bestehen?**

Diese Fragen bezeichnen bereits das Problem der **Erkenntnis**. Kant hat sie überhaupt zum ersten Male gestellt

und ist dadurch der Begründer der Erkenntnistheorie geworden. Er verhält sich nicht mehr dogmatisch, gläubig vertrauend zur Erkenntnis, wie die Rationalisten und Empiriker, auch nicht skeptisch, wie Hume, sondern kritisch, er untersucht und prüft Grundlagen und Wesen alles Erkennens und gewinnt so einen höheren Standpunkt, von dem aus der alte Streit von Empirismus und Rationalismus geschlichtet werden kann.

Indem er nun beide vor den Richterstuhl der prüfenden Vernunft zieht, besteht der erste Schritt auf dem Wege kritischen Verfahrens darin, daß er sie streng voneinander absondert. Das geschieht bereits in der Dissertation von 1770. Hier unterscheidet Kant sorgfältig die sinnliche Welt von der intelligiblen Welt: in jene kann ich nur auf dem Wege der sinnlichen Erfahrung, in diese nur vermittelst begrifflicher Gedankenverbindung eindringen. Kant hat hier auch schon die neuen Prinzipien gefunden, auf welche jede der beiden Erkenntnisweisen jeweilig ihren Anspruch, wirkliche Erkenntnis zu geben, zu stützen vermag, und welche Befugnisse danach jede in Anspruch nehmen kann. Indessen die ganze Lösung des Problems ist hier noch rein dualistisch, schroff stehen sich beide Welten, die sinnliche wie die intelligible, ebenso schroff auch beide Erkenntnisarten gegenüber. Aber die erkennende Vernunft ist nur eine, und so erhebt sich die Frage: Wie begrenzen und bedingen sich gegenseitig Sinnlichkeit und Vernunft, begriffliche und Erfahrungserkenntnis, wie ist es möglich, daß es für uns zugleich eine sinnliche und eine intelligible Welt gibt, daß sinnliche und intellektuelle Erkenntnis sich in der einen Vernunft vereinigt zeigen? Nun lautete in seiner allgemeinsten Fassung die Erkenntnisfrage: Wie kommen Denken und Sein zueinander? Wie kann es überhaupt geschehen, daß ein Seiendes gedacht und erkannt wird, und daß ein Ge-

dachtes existiert? Wie kann das bloße Sein (Existieren) mit dem Vorgestelltsein bestehen? Diese Fragen beantwortet erst die „Kritik der reinen Vernunft“, in welcher dadurch, daß das Erkenntnisproblem seinen umfassendsten Charakter erhielt uud dadurch, daß es in den Tiefen des Bewußtseins gelöst wurde, der Gegensatz von rationaler und empirischer Erkenntnis seine Schroffheit und die klassische Geltung, welche er noch in der Dissertation von 1770 beansprucht hatte, zum guten Teil verliert. Und man begreift, mit welchen außerordentlichen Schwierigkeiten die Entstehung dieses einzigartigen philosophischen Werkes verknüpft und daß nach der Dissertation noch ein Zeitraum von elf Jahren zu seiner Ausarbeitung erforderlich war, wenn man erwägt, daß hier eben der Koinzidenzpunkt, die gemeinsame Quelle von Sinnlichkeit und Verstand gesucht, daß zu diesem Zwecke das gesamte Bereich der Vernunft durchforscht und ausgemessen, in die tiefsten Tiefen des menschlichen Bewußtseins hinabgestiegen werden mußte, und für alles dieses keinerlei Vorarbeit vorhanden war, kein Vorgänger Kants ihm den Weg auch nur ein wenig erhellte. Es war ein Unternehmen wie Fausts Hinabstieg zu den Müttern:

> Nach ihrer Wohnung magst ins Tiefe schürfen;
> Du selbst bist schuld, daß ihrer wir bedürfen.
> — Wohin der Weg? — Kein Weg! Ins Unbetretene,
> Nicht zu Betretende; ein Weg ans Unerbetene,
> Nicht zu Erbittende.

* * *

Nichts ist für die Auflösung eines Problems wichtiger, als daß es präzis formuliert, die darin enthaltene Frage in richtiger Weise gestellt wird. Auch vor Kant hatte man Untersuchungen über die menschliche Erkenntnis angestellt, aber nur auf gut Glück, und niemand hatte sich ernstlich die

Frage vorgelegt, was denn das eigentlich sei, was wir Erkenntnis nennen, durch welche bestimmten Merkmale sie sich etwa von anderen verwandten Erscheinungsformen des menschlichen Geistes unterscheide. Für Kant ist diese Unterscheidung und Scheidung eine der wesentlichsten Voraussetzungen seiner Kritik, denn kritisch verfahren (von *κρίνειν* = scheiden) heißt eben vor allem das scheinbar Zusammengehörige trennen, das Wesentliche vom Unwesentlichen, das Bedeutungsvolle vom Zufälligen absondern, bis der Gegenstand der Untersuchung völlig isoliert ist und in seiner Reinheit dem prüfenden Beobachter sich darstellt. So sucht auch Kant, ehe er zur Prüfung selbst schreitet, die „reine" Erkenntnis und die „reine" Vernunft sich darzustellen. Er verfährt hier nicht anders wie der Chemiker, der, wenn er etwa die Eigenschaften des Sauerstoffes studiert, ihn aus der Verbindung, die er mit dem Wasserstoffe im Wasser eingeht, loslöst, ihn von allen Beimengungen zu befreien sucht, kurz ihn künstlich — denn in der Natur gibt es nur selten reine Stoffe — isoliert, wobei freilich der Chemiker den Vorteil hat, diesen Isolierungsprozeß anschaulich vollziehen können, während der Philosoph sich damit begnügen muß, es auf begrifflichem Wege zu tun.

Die Metalle, welche der Chemiker rein darzustellen wünscht, finden sich im Erdreich, und zwar in der Form von Erzen, d. h. mit allerlei Beimischungen anderer Substanzen. So findet sich alle unsere Erkenntnis niedergelegt in der Sprache und hat hier immer die, mancherlei Beimischungen enthaltende, Form eines Urteils. Jedenfalls also kann ich zunächst sagen: Alle Erkenntnis besteht in Urteilen. Darf ich nun diesen Satz auch umkehren und sagen, daß jedes Urteil eine Erkenntnis enthalte? Ein Beispiel mag die Antwort geben. Wenn ich das Urteil „Alle Körper sind ausgedehnt"

näher betrachte, so habe ich offenbar meine Einsicht nicht erweitert, indem ich von der Vorstellung „Körper" zu der Vorstellung „ausgedehnt" vorschritt. Denn sobald ich mir einen Körper vorstelle, stelle ich notgedrungen auch das Ausgedehntsein mit vor, ich habe also im obigen Urteile die letztere Vorstellung nur aus der ersteren herausgehoben und besonders hingestellt. Solche Urteile, die eine Gesamtvorstellung (z. B. Körper) in ihre notwendigen Teilvorstellungen oder Merkmale (z. B. ausgedehnt, teilbar) zerlegen und dadurch naturgemäß klarer, deutlicher machen, also erläutern, heißen Zerlegungs-, Erläuterungs- oder analytische Urteile. Nun ist es offenbar von keiner geringen Wichtigkeit, daß ich meine Vorstellungen dergestalt zerlege und erläutere, und oft genug wird die dadurch gewonnene Klarheit einen wichtigen Anstoß bilden, um auch zu einer neuen Einsicht zu gelangen. Aber eine solche Einsicht selbst, eine eigentliche Erkenntnis, stellen solche analytischen Urteile doch nicht vor. Ich meine vielmehr unter Erkenntnis einen künstlichen Zusammenhang zu verstehen, den ich, urteilend, unter an sich ganz verschiedenartigen Vorstellungen herstelle, wie wenn ich z. B. sage: Gewitter begünstigen die Bildung von Ozon; Kalium, auf Wasser geworfen, erzeugt eine Feuererscheinung 2c. Ich mag meine Vorstellung vom Gewitter noch so sehr zerlegen, so finde ich darin nie die Vorstellung „Ozon", ebenso gelange ich in keiner Weise durch Analyse der Vorstellung „Kalium" zu der Vorstellung „Feuererscheinung auf dem Wasser". Alle Urteile also, die eine Erkenntnis enthalten sollen, sind nicht erläuternde, sondern erweiternde, nicht eine Vorstellung auflösende, sondern verschiedene Vorstellungen verknüpfende oder synthetische Urteile.

Kann ich nun sagen, daß jedes synthetische Urteil eine

Erkenntnis enthalte? Man nehme z. B. das zweifellos synthetische Urteil: Dieses Zimmer ist warm. Ihm wird im selben Augenblick von einer frostigen Seele mit der Behauptung widersprochen: Dieses Zimmer ist kalt. Hier habe ich es also mit einem Erfahrungsurteil zu tun, das der eine aufstellt, der andere bestreitet. Von einer Erkenntnis verlange ich aber, — wie es auch das Wort schon ausdrückt —, daß jedermann sie anerkennt, daß es für einen vernünftigen Menschen unmöglich ist, ihr zu widersprechen, auch nur in einem einzigen Falle zu widersprechen. Wenn ich z. B. das Urteil habe, „die Summe der Winkel in einem Dreieck ist gleich zwei Rechten“, so will ich damit nicht sagen, daß ich selbst im einzelnen Falle und vielleicht einige andere mit mir bis jetzt diese Erfahrung gemacht haben, ich will es nicht dahingestellt sein lassen, ob nicht einmal jemanden die Erfahrung anders belehre; vielmehr, welche Erfahrungen auch immer gemacht werden, ob ich den Satz an einem kleinen Dreieck von einem Quadratmillimeter auf dem Papier oder an einem großen von hunderten von Quadratmeilen auf dem Sirius erproben würde, ich weiß vor allen derartigen Erfahrungen, von vornherein, oder a priori, daß dieses Urteil unumstößlich ist. Mit anderen Worten: Soll ein synthetisches Urteil eine Erkenntnis zum Ausdruck bringen, so darf es nicht seine Bewährung durch Erfahrung erst erwarten, nicht erst nach gewonnener Erfahrung Gültigkeit erlangen, in Bezug auf diese also nicht a posteriori sein, sondern es muß vor aller Erfahrung gelten, es muß in Rücksicht auf jede denkbare Erfahrung a priori sein.

Nunmehr kann ich auf die Frage: Was ist Erkenntnis? die Antwort geben. Sie lautet: Erkenntnis besteht in Urteilen, und zwar in synthetischen Urteilen, d. h. solchen, welche an

sich nicht zusammenhängende Vorstellungen verknüpfen, wobei aber diese Verknüpfung derart sein muß, daß das Urteil vor aller Erfahrung, a priori, gilt. Mit einem Worte: Alle Erkenntnis besteht in synthetischen Urteilen a priori. Denken wir uns nun die menschliche Erkenntnis als vollendet, so würde sie offenbar bestehen aus einer in sich systematisch geschlossenen Einheit von zahllosen synthetischen Urteilen a priori, und es würde alsdann dieses System eine erkannte Welt darstellen, gleichsam als das vollendete gleichartige Spiegelbild der Welt, wie sie an sich vielleicht existieren mag.

Nunmehr läßt sich das Problem, welches die „Kritik der reinen Vernunft" zu lösen unternimmt, genau bezeichnen. Die Frage: Wie ist Erkenntnis möglich? heißt in präziser Formulierung: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? oder, wenn ich vom einzelnen Erkennen auf die Gesamtheit philosophischer Erkenntnis blicke: Wie kann es geschehen, daß die Vernunft ein geschlossenes Weltbild erlangt in einem System von synthetischen Urteilen a priori?

A) Erste Stufe: Die sinnliche Erkenntnis.

Ihr Stoff: die Empfindungen; ihre Form: Raum und Zeit.

Eine Erscheinung erklären und begründen heißt ihre Entstehung darlegen, und das bedeutet wiederum, sie zurückführen auf ihre einfachsten, nicht weiter auflösbaren Elemente. Hier muß die wissenschaftliche Einsicht sich bescheiden, Halt zu machen, denn nichts ist verkehrter, als das schlechthin Einfache nun wieder durch Zusammensetzung begreiflicher machen zu wollen.

Welches ist nun, so muß man fragen, gegenüber dem

verwickelten System von synthetischen Urteilen das primitiv Ursprüngliche, dieses schlechthin Einfache, das sich — wenigstens nach dem jetzigen Stande unserer Einsicht — nicht weiter auflösen läßt, das sich zu jenem Systeme der Erkenntnis so verhält, wie die materiellen Atome zur Körperwelt? Wir finden dieses Ursprüngliche leicht, indem wir irgend ein synthetisches Urteil a priori oder überhaupt nur irgend ein Urteil gleichsam experimentell bis in seine letzten Bestandteile zu zerlegen versuchen.

Ein Urteil ist eine Verbindung von Begriffen, z. B. die Rose ist rot. Ein Begriff aber entsteht dadurch, daß ich eine große Anzahl von Einzelvorstellungen durch ein gemeinsames Merkmal zusammenfasse, z. B. indem ich die Vorstellungen von dieser und jener einzelnen Rose, die im übrigen sehr verschiedene Eigenschaften haben mögen, in den Eigenschaften zusammenfasse, welche der Gattung „Rose" zukommen. Ein Begriff geht also immer zurück auf eine Reihe von Einzelvorstellungen oder (sinnlichen) Anschauungen. Aber auch die Einzelvorstellung oder Anschauung z. B. dieser Rose, die ich vor Augen habe, ist noch etwas Zusammengesetztes. Prüfe ich sie näher, so findet sich, daß sie besteht aus zahllosen Lichteindrücken, Farbeneindrücken, Figurationseindrücken u. s. w., kurzum aus unzähligen Eindrücken oder Empfindungen. Der einzelne Lichtstrahl schon, der mein Auge trifft, ist in der Empfindung ein Kompositum, zusammengesetzt aus unzähligen Eindrücken. Hier, in diesen Empfindungen oder Eindrücken, ist offenbar das ursprüngliche, nicht weiter auflösbare Element aller Erkenntnis gegeben, sie sind gleichsam die Atome alles geistigen Lebens. Zahllos, wie die materiellen Atome, aus denen die Körperwelt sich aufbaut, sind auch die Empfindungen, welche die Sinne durchfluten, ein wogendes Meer, ein wir-

belndes Chaos, welches erst mit und in der Erkenntnis gestaltet und geformt wird.

Nunmehr lautet also die Frage nach dem Wesen und Ursprung der Erkenntnis: Wie entsteht aus diesem chaotischen Wogen der Empfindungen die klare und durchdringende Einsicht, wie ist es möglich, daß aus dem Wirbel von Eindrücken das geordnete Bild der Welt sich entwickelt? Welches ist, mit anderen Worten, der Weg, der aufwärts führt von dem dumpfen und dunklen Empfindungsleben bis zur umfassenden Erkenntnis der Dinge in einem vollendet gedachten System des Wissens?

Einstmals, da Kant in der grenzenlosen Wirklichkeit außerhalb des Menschen umherschwärmte, hatte er kühn behauptet: Gebt mir Materie, und ich will Euch zeigen, wie eine Welt entsteht! Jetzt, den Blick in das Innere des menschlichen Geistes gerichtet, hätte er in ähnlicher Weise sagen können: Gebt mir nur die Materie der Erkenntnis, d. h. gebt mir Empfindungen, und ich will Euch zeigen, wie eine *erkennbare* Welt entsteht! Und die Entstehung dieser Welt der Erkenntnis, der Welt im kleinen, ist ein Schauspiel, nicht minder anziehend und großartig als die Entstehung der Welt im großen, der zahllosen Sonnen und Systeme von Sonnen. — —

Aus der Nacht des Chaos gingen die einzelnen Himmelskörper dadurch hervor, daß aus der Regellosigkeit der materiellen Atome eine feste Ordnung sich entwickelte, die Materie selbst also geformt wurde. In analoger Weise entwickelt sich auch aus dem Chaos von Empfindungen, dem Stoff aller, und zunächst der sinnlichen, Erkenntnis, diese selbst, indem die Empfindungswelt sich formt, die einzelnen Empfindungen also geordnet werden. Worin besteht diese Formierung des Stoffes?

Woher kommt es, daß, wenn ich die Erscheinung dieses Baumes, dieser einzelnen Rose habe, die zahllosen Empfindungen, aus denen eine solche Erscheinung sich zusammensetzt, mir nicht regellos, sondern in einer ganz bestimmten festen Ordnung erscheinen? Mit anderen Worten: Was muß zu den Empfindungen noch hinzutreten, damit sie sich gestalten zu einem geschlossenen, einheitlichen Etwas, das mir als Gegenstand erscheint?

Worin dieses Plus besteht, davon kann man sich leicht durch ein einfaches Experiment überzeugen. Denkt man sich etwa eine Rose, die soeben angeschaut wurde, als nicht vorhanden, so bleibt noch eine Vorstellung übrig, die man nicht los werden kann, nämlich die der räumlichen Beziehungen der einzelnen Teile der Rose untereinander und zu anderen Gegenständen, und anderseits die der zeitlichen Beziehungen, welche die Vorstellung der Rose zu anderen Vorstellungen hat.

Offenbar sind es diese räumlichen und zeitlichen Beziehungen, durch welche die einzelnen Empfindungen ihre feste Ordnung erhalten haben. Was sind nun Raum und Zeit?

Die gewöhnliche triviale Anschauungsweise, bei der man sich natürlich nicht weiter aufzuhalten braucht, stellt sich den Raum — um zunächst von diesem zu sprechen, — als einen ungeheuren Behälter vor, in den die Dinge gleichsam hineingepackt sind. Von ernsterem Gewichte ist eine andere Meinung, dahin lautend, der Raum sei ein Begriff, freilich kein konkreter, der eine Vielheit von Dingen, sondern ein abstrakter, der eine Vielheit von Eigenschaften an den Dingen bezeichne. Wir nehmen z. B. verschiedene, (rot, grün ꝛc.) gefärbte Gegenstände wahr und bilden daraus den Begriff Farbe; ähnlich, so ist diese Ansicht, bemerken wir verschiedene räumliche Beziehungen an den Dingen und bilden uns daraus den Begriff

Raum. Allein eine einfache Überlegung zeigt, daß beides grundverschieden ist. Die einzelnen Räume, z. B. der, den ich selbst einnehme, und der, den der gegenüberstehende Baum einnimmt, sind Teile des Gesamtraumes, sie sind in ihm enthalten, dagegen sind rot, grün u. s. w. nicht Teile der Farbe; dort setzt jeder Teil das Ganze voraus, hier aber umgekehrt. Was aber vor allem wichtig ist: die einzelnen Farben kann ich durch ihre Merkmale unterscheiden, die einzelnen Räume hingegen nicht. Ich kann in keiner Weise angeben, wie sich das „rechts" vom „links", der Raum meines Körpers von dem eines anderen unterscheidet. Diesen Unterschied kann ich nicht durch Überlegung einsehen, also nicht begreifen, sondern nur bemerken oder anschauen. Mit anderen Worten: der Raum ist kein Begriff, sondern eine (sinnliche) Anschauung.

Ist nun diese Anschauung des Raumes mit anderen Anschauungen, z. B. der eines Baumes, Steines, gleichartig? Ich kann sehr bald einsehen, daß es nicht der Fall ist. Die Anschauung dieses bestimmten Baumes, dieses bestimmten Gebäudes kann ich haben oder auch nicht haben, ich kann sie in diesem Augenblicke haben und im nächsten nicht mehr; die Anschauung des Raumes dagegen begleitet mich stets und überall hin. Die Anschauung des Brotbaumes hat nur der, welcher diese bestimmte Erfahrung machte, der einmal in tropischen Ländern war; die Anschauung des Raumes aber hat jeder vor aller Erfahrung, selbst das Kind, welches noch keine bestimmten Gegenstände unterscheidet. Ich kann mir alle Dinge, die gesamte Wirklichkeit, selbst die ganze Materie als nicht vorhanden denken, dagegen das Nichtvorhandensein des Raumes ist eine völlig unvollziehbare Vorstellung, bei der, wie man zu sagen pflegt, einem der Verstand ausgeht, genauer

müßte man sagen: bei der einem die Sinnlichkeit ausgeht. Daraus ergibt sich also: der Raum gehört nicht den Dingen außer uns an, sondern uns, unserer Sinnlichkeit, ich kann nicht anschauen ohne Raumanschauung: der Raum ist nichts anderes als die Form meiner Anschauung. Ohne ihn würde in unserer Sinnlichkeit nur ein Chaos von Eindrücken sein, erst durch die Raumanschauung werden alle diese Eindrücke geordnet und so geformt. Mit dem bloßen Vermögen unserer Sinnlichkeit, Eindrücke zu empfangen, ist das Vermögen des räumlichen und zeitlichen Ordnens und Formens der Eindrücke ebenso unauflöslich verbunden, wie etwa eine Kugel für alle Ewigkeit, sie mag nun fliegen oder fallen, gestoßen werden oder ruhen, alle ihre Eindrücke nur in Kreisform bilden kann. Also wir nehmen nicht deshalb den Raum wahr, weil die Dinge räumlich geordnet sind, sondern umgekehrt: weil wir die räumliche Anschauung in die Dinge hineintragen, weil wir, vermöge der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, im Anschauen immer nur räumlich anschauen können, deshalb erscheinen uns die Dinge selbst räumlich geordnet, obwohl wir uns sehr wohl vorstellen können, daß sie es an sich gar nicht sind.

Eben dasselbe, was vom Raum, gilt auch von der Zeit. Auch für diese läßt sich in der gleichen Art nachweisen, daß sie kein Begriff, sondern eine Anschauung und zwar eine reine Anschauung ist, die nicht aus den Dingen hergenommen, sondern von uns erst in sie hineingetragen ist. Raum und Zeit sind die reinen Formen der Anschauung, in welchen und mit welchen wir also immer anschauen müssen, so daß alles, was erscheint, sich für uns in Raum und Zeit befindet. Ob die Dinge selbst, die Dinge, wie sie an sich, unabhängig von unserer Anschauung, etwa vorhanden sein

mögen, tatsächlich räumlich oder zeitlich geordnet sind, wir wissen es nicht. — —

Damit hat Kant eine der folgenschwersten philosophischen Entdeckungen vollzogen, die Schopenhauer mit Recht als einen der glänzendsten Edelsteine in der Krone des Kantischen Ruhmes bezeichnet. Das Bild der Wirklichkeit ist dadurch völlig umgestaltet, es ist geradezu auf den Kopf gestellt worden. Die gesamte Natur ist gleichsam ins Innere des menschlichen Geistes hineingezogen. Der Mensch gehört jetzt nicht mehr, mit vielen anderen Wesen, als ein verlorenes Atom dem unendlichen Weltganzen an, sondern dieses All selbst gehört ihm an und ist in ihm. Früher hatte die Grenzenlosigkeit des Raumes und der Zeit den Gegenstand eines beständigen, mit Furcht gemischten, Staunens für Kant wie für alle dogmatischen Philosophen gebildet, und nichts war ihnen infolgedessen natürlicher und näherliegend gewesen, als der Hinweis auf die Nichtigkeit des Menschen. Jetzt haben Unendlichkeit und Ewigkeit ihre Schrecken eingebüßt, denn sie sind ja in uns, Raum und Zeit nur deshalb grenzenlos, weil wir stets mit ihnen und durch sie anschauen.

Es ist im ersten Augenblick eine harte Zumutung, denken zu sollen, daß die Welt selbst von Raum und Zeit vielleicht gar nichts weiß, daß die Dinge an sich vielleicht gar nicht zeitlich und räumlich geordnet sind, daß erst wir, vermöge der besonderen Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, diese Ordnung hinzutun, so daß anders gearteten Wesen wohl auch ein total anderes Weltbild sich darbieten müßte. Aber gilt nicht dasselbe, was hier von sinnlicher Anschauung im allgemeinen behauptet wird, von jeder besonderen Art sinnlicher Wahrnehmung? Wie wäre ein Ton möglich, wenn es kein Ohr gäbe, um ihn aufzunehmen, oder wie könnte es Licht

geben, wenn es nicht ein Auge träfe? Auch Goethe hegte diese Vorstellungen:

> Wär nicht das Auge sonnenhaft,
> Die Sonne könnt es nie erblicken.
> Läg nicht in uns des Gottes eigene Kraft,
> Wie könnt uns Göttliches entzücken?

Wir wissen gerade auf Grund der jüngsten Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschung (besonders der geniale Physiker Hertz ist hier zu nennen), daß Ton, Wärme, Licht, Elektrizität nicht spezifisch verschieden, sondern daß sie allesamt Bewegungen sind, die sich nur durch die Anzahl ihrer Schwingungen unterscheiden. Wir wissen auch z. B., daß gewisse Tiere Schwingungen von außerordentlicher Höhe, die sich bereits der Schwingungszahl des Lichtes nähern und für kein menschliches Ohr mehr erreichbar sind, noch als Töne vernehmen. Liegt es da fern, zu vermuten, daß anders geartete Wesen vielleicht eine berauschende Musik vernehmen, wo unser Auge sich an einem Meere von Licht weidet, oder daß selbst Töne und elektrische Funken von ihnen durchaus gleichartig wahrgenommen werden? Und darf danach die Annahme noch sonderbar erscheinen, daß anders geartete Wesen vielleicht auch nicht, wie wir, die Dinge in Raum und Zeit wahrnehmen? *Wie* sie diese Dinge wahrnehmen, darüber wäre es müßig, grüblerisch nachzusinnen. Vielleicht, daß die alten indischen Philosophen, denen auch Schopenhauer beipflichtet, mit ihrer Meinung Recht haben, eine neckische oder auch wohl übelgesinnte Gottheit habe den Menschen die Anschauungsformen Raum und Zeit gleich einem Schleier (der Schleier der Maja) übergeworfen, so daß sie eben außer stande sind, die Dinge in ihrem wahren Wesen zu schauen.

Wie man nun aber auch die Sache betrachten mag, ob

pessimistisch oder mit größerer Resignation, jedenfalls zeigt sich schon jetzt, auf der ersten Stufe der Erkenntnis, daß diese durch und durch abhängig ist von der Natur der menschlichen Vernunft. Es gibt für uns nur Erscheinungen (Phänomena), nur diese können wir erkennen, ein Ding an sich gibt es für uns nicht, es ist gänzlich unerkennbar. Nicht nur die Form der sinnlichen Wahrnehmung, Raum und Zeit, gehört dem Menschen an, auch selbst der Stoff, die Empfindungen, ist nur in ihm. Ich habe den letzteren freilich nicht hervorgebracht, ich finde ihn in mir vor — schon das Wort Empfindung drückt dies aus — und bin deshalb zu der Annahme genötigt, daß es etwas geben müsse, was diese Empfindungen in mir hervorruft, daß gewisse Dinge da sind, denen jene Empfindungen irgendwie entsprechen. Was aber nun ein solches Ding an sich, unabhängig von meiner Wahrnehmung, ist, davon weiß ich nichts, so wenig wie von einem Tone, der unabhängig von einem Hörenden existiert. Ein für allemal hat Kant mit der naiven Vorstellungsweise aufgeräumt, als lösten sich von den Dingen irgend welche Fluida los, um, einen Moment im Leeren schwebend, nun in uns als sinnliche Wahrnehmung hinüberzuschweben, oder als sei der menschliche Geist eine camera obscura, in der die Welt draußen unaufhörlich sich abbildete. Es mag sein, daß es eine Wirklichkeit gibt, die für sich existiert, ein Ding an sich, an das weder die Anschauung noch überhaupt nur irgend ein Gedanke heranreicht; aber die Welt, in der wir leben, ist ganz und gar ideal, d. h. von uns, unserem Erkenntnisvermögen, geformt, gestaltet, gebildet. —

Mit dieser neuen Einsicht in das Wesen von Raum und Zeit löst sich nun auch für Kant das Rätsel der Mathematik. Ein Rätsel mußte es in der Tat für einen kritischen Denker wie Kant sein, wie es denn eigentlich komme, daß, während

überall sonst auf dem Gebiete der Erkenntnis die größte Unsicherheit herrschte, nur die mathematische Erkenntnis das Bild absoluter Sicherheit und Zuverlässigkeit bot, daß, während jede andere Art von Einsichten dem Zweifel und dem Bestreiten ausgesetzt war, nur für die mathematischen Einsichten von vornherein eine solche Gefahr gar nicht bestand und nie bestanden hatte in all den zweitausend Jahren, seitdem Euclid ihre Methodik festgelegt hatte. Das Problem der Erkenntnis war also zweifellos mit dem Problem der Mathematik aufs engste verknüpft, und mit dem letzteren mochte wohl auch das erstere gelöst oder doch der Hauptweg auch zur Lösung des Erkenntnisproblems aufgehellt sein.

In der Tat ist dies auch die Entwickelung, welche das Denken Kants genommen hat. Daß die mathematischen Urteile insgesamt Urteile a priori seien, hatte ihm natürlich immer festgestanden, denn es gab ja überhaupt keine Art von Urteilen, die mit solch absoluter Sicherheit vor aller Erfahrung galten. Aber in seiner vorkritischen Periode glaubte Kant die mathematischen Urteile noch als analytische ansehen zu müssen. In der Tat sind sie dies aber nicht. Denn ich mag z. B. den Begriff „Dreieck“ noch so sorgfältig zergliedern, so finde ich darin nicht die Vorstellung „Winkelsumme gleich zwei Rechten“, und ich mag die Vorstellung 7 noch so genau analysieren, so erhalte ich dadurch doch nicht die Vorstellung ihrer Summanden 2 und 5. In dem Urteil $7 = 2 + 5$ bin ich also über die erste Vorstellung zu einer neuen hinausgegangen, dieses Urteil (wie das obige vom Dreieck) ist synthetisch. In dem Augenblick, wo Kant diese neue Einsicht, daß alle mathematischen Urteile synthetisch sind, gewonnen hat, ist bereits die entscheidende Wendung seines Denkens vollzogen. Denn es erhebt sich nun die Frage: Worin liegt der Grund dieser

Synthese? Aus der Erfahrung ist sie nicht entlehnt, denn ich brauche kein einziges Dreieck probeweise auszumessen, um zu wissen, daß die Winkelsumme gleich zwei Rechten ist, ja in der Erfahrung finde ich dergleichen überhaupt nicht, denn es gibt dort keine mathematischen Dreiecke; vielmehr aus der bloßen Vorstellung „Dreieck“ (räumliche Fläche, die durch drei sich schneidende Linien begrenzt ist) schöpfe ich alle Gesetze des Dreiecks. Diese liegen also bereits in meinem Vorstellungsvermögen, allgemein also in meinem Bewußtsein. Und indem nun weiter, wie oben dargelegt, sich ergab, daß der Raum, zu dem das einzelne Dreieck als ein Teil gehört, kein Begriff, sondern eine Anschauung ist u. s. w., war nur noch ein Schritt bis zur Festellung, daß Raum und Zeit nur dem Bewußtsein angehören und die reinen Formen aller unserer Anschauung sind.

Nun ist das Rätsel der Mathematik gelöst. Die mathematischen Gesetze sind Gesetze des reinen Raumes und der reinen Zeit, sie enthalten gleichsam nur deren Wesen, entwickeln ihre Eigenschaften, müssen also unumstößlich gelten, weil es ohne diese reine Anschauung für uns nichts gibt, weder etwas Erkennbares noch etwas Wirkliches. Gewissermaßen sind also die mathematischen Gesetze doch analytische Urteile, nur nicht in dem gewöhnlichen Sinne: mit dem allgemeinen Raume und der allgemeinen Zeit sind alle jene Gesetze bereits gegeben, ich kann sie alle daraus ableiten, nur sind Raum und Zeit, ebenso wie einzelne Räume und Zeiten, eben nicht (abstrakte) Begriffe, d. h. Gedankendinge, in denen ich eine große Reihe von Merkmalen zusammengefaßt habe und also auch nachher durch Analyse wiederfinden kann, sondern es sind Anschauungen, die mein Bewußtsein *vollziehen*, bei denen es also kontinuierlich weiter schreiten und anknüpfen, insofern also eine Synthese herstellen muß, um zur Erkenntnis zu gelangen.

B) Zweite Stufe: Die Verstandeserkenntnis.

Ihr Stoff: die Begriffe, ihre Form: die Kategorien

Dadurch, daß die sinnlichen Eindrücke (Empfindungen) durch die reinen Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, geordnet werden, ist bereits ein wichtiger Schritt auf dem Wege zur Erkenntnis getan, aber noch sind wir von dieser weit genug entfernt. Denn Erkenntnis, hatten wir gesehen, sind synthetische Urteile a priori, also jedenfalls zunächst Urteile. Ein Urteil aber ist eine Verbindung von Begriffen. Um also auf dem Wege zur Erkenntnis hier weiter zu gelangen, muß ich, nachdem ich von den ungeordneten zu den (durch Raum und Zeit) geordneten Eindrücken, welch letztere ich nun sinnliche Erscheinungen nenne, fortgeschritten bin, weiter fortschreiten von den Erscheinungen zu Begriffen. Damit aber verlassen wir die Sphäre der Sinnlichkeit und gehen über in die des Verstandes.

Ein Begriff entsteht dadurch, daß ich aus einer Reihe sinnlicher Erscheinungen, z. B. einem runden, viereckigen, zwei-, dreibeinigen Tisch, die gemeinsamen Merkmale abziehe (abstrahiere) und zusammenfassend benenne: Tisch. Hierbei ist also der menschliche Geist bereits in freierer Weise tätig, als es innerhalb der Sinnlichkeit der Fall war. Während ich bei der Aufnahme sinnlicher Eindrücke mich bloß empfangend (rezeptiv) verhalte, so entwickle ich bei der Bildung von Begriffen eine selbständige Initiative, ich verhalte mich selbsttätig (spontan). Auch das Vermögen dieser Selbsttätigkeit ist also von dem des bloßen Empfangens wohl unterschieden: dieses ist die Sinnlichkeit, jenes nenne ich den Verstand. Sinnlichkeit ist also das (rezeptive) Vermögen, Eindrücke zu empfangen, Verstand das (spontane) Vermögen, Begriffe zu bilden. Nichts-

destoweniger gehören beide, Anschauung und Begriff, aufs engste zusammen, sie bilden nur zwei verschiedene Stufen auf demselben Wege der Erkenntnis. Bleibe ich bei der Anschauung stehen, so gelange ich eben nicht zur Erkenntnis. Aber anderseits, wenn ich Begriffe bilden will ohne Anschauung, so gelange ich ebensowenig dazu; denn jeder Begriff hat eine sinnliche Grundlage, geht auf Anschauung zurück. Anschauung ohne Begriff, sagt Kant, ist blind, d. h. führt zu keiner Erkenntnis, Begriff ohne Anschauung ist leer.

Ein Urteil besteht nun in der Verbindung von zwei oder auch mehr Begriffen. Woher diese Begriffe stammen und wie sie gebildet werden, ist nach dem Vorhergehenden einleuchtend; aber welcher Art, welchen Charakters, welchen Ursprungs ist jenes Band selbst, das sie verknüpft, durch das die Verbindung hergestellt wird? Worauf gründet sich hier die Synthesis des Urteils? Ich habe das Urteil: Der Blitz bewirkt eine Lufterschütterung. Hier sind die Begriffe „Blitz“ und „Lufterschütterung“ verbunden, die beide abstrahiert sind aus mir wohlbekannten sinnlichen Erscheinungen. Aber was bedeutet nun das „bewirkt“? Hat dieser verknüpfende Begriff denselben Charakter wie die verknüpften, geht er ebenfalls auf einen sinnlichen Ursprung zurück?

Wäre diese letztere Annahme zutreffend, so könnte es zwei Fälle geben: entweder entspräche jenem verknüpfenden Begriffe ein einzelner sinnlicher Gegenstand oder ein einzelnes Merkmal vieler Gegenstände. Daß das erstere unmöglich ist, sieht man sofort: denn wo wäre der Gegenstand, den ich als „Wirkung“ bezeichne? Aber vielleicht habe ich diesen Begriff aus vielen Gegenständen abstrahiert, als ein Merkmal, eine Eigenschaft, einen Zustand oder dergleichen, so wie ich etwa den Begriff Magnetismus mir dadurch bilde, daß ich

verschiedene Körper beobachtete, die eine magnetische Wirkung ausüben.

In der Regel war eben dies die allgemeinste Meinung vor Kant gewesen. Sie hatte etwa folgenden Inhalt: Ich nehme wahr, daß, wenn ich Pulver entzünde, z. B. durch einen Flintenschuß, ein Knall erfolgt, ich beobachte dieselbe sinnliche Erscheinung ein zweites, drittes Mal und so fort, und sage endlich: die Entzündung des Pulvers ruft hervor oder bewirkt einen Knall, beide stehen im Verhältnis von Ursache und Wirkung. Da aber war es dem Scharfsinn Humes gelungen, die Haltlosigkeit dieser Meinung darzulegen. Wenn ich auch noch so oft, so zeigte er, beobachtet habe, daß auf den Flintenschuß der Knall folgt, so kann ich doch höchstens glauben, mutmaßen, aber nicht wissen, daß eins notwendig immer das andere hervorruft. Eben das habe ich aber doch im Auge, wenn ich von Ursache und Wirkung spreche. Ich will ja damit nicht sagen, daß es jetzt so sei und vermutlich auch das nächste Mal so sein werde, sondern ich bin mir dessen untrüglich gewiß, daß es niemals anders sein kann.

Woher kommt nun diese untrügliche Gewißheit? Die Antwort kann — es gibt keine andere Möglichkeit mehr, — nur ebenso lauten wie in dem analogen Falle, da es sich um das Wesen von Raum und Zeit handelte: diese verknüpfenden Begriffe, Ursache und Wirkung, sind nicht aus den Dingen abstrahiert, sondern sie gehören meinem Erkenntnisvermögen an, sie sind erst von mir in die Dinge hineingetragen; so wie Raum und Zeit die reinen Formen der sinnlichen Anschauung, so sind diese verknüpfenden Begriffe, die Kant auch reine Verstandsbegriffe oder, nach Aristotelischem Vorbild, Kategorien nennt, die reinen Formen des Verstandes. Ohne Raum und Zeit würden die sinnlichen Empfindungen ein Chaos

bilden, ohne die reinen Verstandesbegriffe würden ebenso die Begriffe sich wahllos vermischen; erst durch Raum und Zeit erhalten die ersteren, durch die Kategorien die letzteren ihre feste Ordnung, also ihre bestimmte Form, zu der in beiden Fällen das formgebende Prinzip bereits in meinem Erkenntnisvermögen vorhanden ist. Etwas sinnlich „wahrnehmen" hieß, wie wir sahen, schlechterdings nichts anderes, als die Eindrücke vermittelst der reinen Anschauung von Raum und Zeit in eine feste Verknüpfung und Ordnung bringen; etwas „verstehen" heißt ebenso nichts anderes, als die Begriffe durch Kategorien in einer festen Ordnung verknüpfen.

Ich bemerke z. B. auf den Boden sehend, einen Stein, der sich warm anfühlt; im nächsten Augenblick meinen Blick erhebend, nehme ich wahr, daß durch eine Lichtung des Gebüsches die Sonnenstrahlen diesen Stein treffen konnten, und urteile nun: die Sonnenstrahlen sind die Ursache der Erwärmung des Steines. Nun sind beide Erscheinungen in einer festen Ordnung verknüpft. Die Ordnung innerhalb der sinnlichen Wahrnehmung war ganz anders: erst der erwärmte Stein, dann der Sonnenstrahl. Aber diese bloß zeitliche Ordnung war zufällig, sie konnte sich auch umkehren, und solange der Verstand nicht wirksam wurde, mußte die Wahrnehmung ratlos zwischen beiden Erscheinungen hin- und herschweifen. Nun aber ist durch die Verstandeskategorie „Ursache" eine feste, unverbrüchliche Ordnung zwischen ihnen hergestellt, die für jede analoge Erfahrung gilt: erst der Sonnenstrahl, dann der erwärmte Stein. Das heißt: ich habe verstanden.

Kant hat eine Tafel von im ganzen zwölf Kategorien aufgestellt, nämlich vier Hauptkategorien, deren jede in drei Unterkategorien zerfällt. Man findet diese zwölf Kategorien durch Ableitung aus den verschiedenen Arten des Urteils.

Denn da alles, was wir verstehen oder zu verstehen glauben, objektiv betrachtet also alle Erkenntnis, wie wir früher schon sahen, sich darstellt in der logischen Form eines Urteils, so muß es so viel Kategorien, d. h. so viel reine Formen des Verstandes geben, als es reine Formen des Urteils gibt, d. h. als es verschiedene Arten und Weisen gibt, wie, ganz unabhängig von dem besonderen Inhalte, Begriffe in einem Urteil verknüpft werden können. Danach ergeben sich vier Haupt- mit je drei Unterarten von Urteilen:

1.
Quantität (Umfang) der Urteile.

Allgemeine
Besondere
Einzelne.

2. Qualität der Urteile.	3. Relation (innere Verknüpfung) der Urteile.
Bejahende	Kategorische (unabhängige, bedingungslose Urteile)
Verneinende	Hypothetische (abhängige, bedingte Urteile)
Unendliche.*)	Disjunktive (wechselseitig bedingte, Zerlegungs-Urteile).**)

4.
Modalität (Stärke-Grad) der Urteile.

Problematische (Zweifels-Urteile)
Assertorische (Behauptungs-Urteile)
Apodiktische (Gewißheits-Urteile).

---

*) Siehe Note * auf nächster Seite.

**) Sie treten immer mit den Partikeln „entweder — oder" auf. Vgl. oben S. 144.

Dementsprechend ergibt sich nun die Kantische
Tafel der Kategorien:

1.
Der Quantität:
Einheit
Vielheit
Allheit.

2.
Der Qualität:
Realität
Negation
Limitation.*)

3.
Der Relation:
Der Inhärenz und Subsistenz
(Substanz und Accidenz)
Der Kausalität und Dependenz
(Ursache und Wirkung)
Der Gemeinschaft (Wechselwirkung).

4.
Der Modalität:
Möglichkeit — Unmöglichkeit
Dasein — Nichtsein
Notwendigkeit — Zufälligkeit.

Die wichtigste der hier aufgestellten Hauptkategorien ist, wie leicht erkennbar, die der Relation, welche ja schon in ihrem Begriffe die Funktion aller Kategorien, beziehend zu verknüpfen, zum Ausdruck bringt. Innerhalb der Kategorie der Relation ist dann wieder offenbar die der Kausalität von besonderer

*) Zur Kategorie der Limitation, die vielleicht nicht ohne weiteres verständlich ist, möge angemerkt sein: das unendliche Urteil (dem ja die Kategorie der Limitation korrespondiert) ist bejahend und verneinend zugleich, wiewohl es der Form nach mit dem negativen oder bejahenden übereinstimmen kann; z. B. das Urteil: „Christus war kein Mensch“ kann ebensowohl die Verneinung des Prädikats „Mensch sein“ bedeuten (negatives Urteil) als auch die (positive) Behauptung, daß Christus zu all dem unendlichen Sein gehört, das nicht Mensch ist (unendliches Urteil), wobei er ebensowohl ein Gott sein kann, als Gottes Sohn, ein geistiges Prinzip, die Natur u. s. w., kurz unendlich vieles, mit der bloßen Einschränkung (Limitation), daß er zur Menschenwelt nicht gehört.

Wichtigkeit.*) Nur wird man außerdem um ihrer hohen Bedeutung willen auch noch die Kategorie des Verhältnisses von Substanz (das Bleibende, Beharrende, zu Grunde Liegende) und Accidenz (das Zufällige, Vorübergehende, Anhaftende) hervorheben müssen, die u. a. überall da zur Anwendung kommt, wo es sich um das Verhältnis eines Dinges zu seinen Eigenschaften handelt, z. B. bei der Ordnung der Begriffe „Baum" und „grüne Farbe" in dem Urteil: der Baum ist grün; ebenso in den prädikativen Urteilen, in welchen die Kopula „ist" das Urteil herstellt, nur daß hier das Prädikat die Substanz, das Subjekt die Accidenz bildet, z. B. der „Mensch ist ein Lebewesen": hier ist das Leben überhaupt die Substanz, das Beharrende gegenüber der zufälligen Erscheinungsform des Lebens in der Wesenheit „Mensch". — —

Indessen beschränkt sich nun die Funktion der Kategorien nicht bloß darauf, Begriffe und die ihnen entsprechenden Erscheinungen zu verknüpfen; ihre Bedeutung reicht weiter und tiefer: sie verknüpfen ebenso auch sinnliche Wahrnehmungen, selbst die primitivsten sinnlichen Eindrücke, oder vielmehr, *sie* allein bewirken erst, daß unser Bewußtsein solche sinnlichen Wahrnehmungen überhaupt fassen und aufnehmen kann. Um sich das klar zu machen, braucht man nur an das oben bei der Erklärung von Raum und Zeit gegebene Beispiel zurückzudenken. Wenn ich einer sinnlichen Wahrnehmung gegenüber, z. B. dieser Rose, die ich vor mir sehe, auch abstrahiere von all den zahllosen Sinneseindrücken, die in ihr enthalten sind, und weiterhin auch von der reinen Anschauung, Raum und

*) Auf diese Kategorie der Kausalität hat späterhin *Schopenhauer* alle übrigen zurückführen wollen. Ein umfassendes *System* der Kategorien hat *Hegel* aufgestellt, gewissermaßen eine Logik des Seins, welche alle verknüpfenden Funktionen des Bewußtseins in innerlich geschlossener Einheit entwickelt.



Zeit, durch die diese Eindrücke erst geformt werden, so bleibt immer noch etwas weiteres übrig: nämlich die Verknüpfung (Synthesis) schlechthin, das was es bewirkt, daß diese Summe von Eindrücken nicht bloß geformt ist (durch Raum und Zeit), sondern eine Einheit bildet. Raum und Zeit, die Formen der reinen Anschauung, können diese Einheit nicht bewirken, denn sie erlauben uns nur eine kontinuierliche Aufnahme der Eindrücke. Was aber bewirkt es, daß ich, gerade ungeachtet dieses Neben- und Nacheinander in Raum und Zeit, die zahllosen Eindrücke zusammen auffasse, daß ich keinen in diesem Zusammenhang verliere und mir seiner Zugehörigkeit vollkommen sicher bin, kurz, daß dieses Viele ein Eins bildet? Die Antwort lautet: dadurch, daß die Mannigfaltigkeit der Eindrücke gefaßt wird von der Einheit des Bewußtseins, welches wiederum diese Einheit nur herstellen, das Mannigfaltige als Eins nur fassen kann — eben vermöge der Kategorien.

In dem obigen Beispiel würde also die sinnliche Wahrnehmung dieser einzelnen Rose, als synthetische Einheit, von meinem Bewußtsein gefaßt werden vermittelst der Kategorie der Substanz, zu der alle Einzeleindrücke (Farben-, Figurationseindrücke 2c.) sich als Accidenzen verhalten. Aber auch eine weniger zusammengesetzte, selbst die einfachste sinnliche Wahrnehmung, z. B. eine Linie, die ich mir bloß gezogen denke, oder ein einfacher Ton, ist ja noch immer ein Kompositum unzähliger sinnlicher Eindrücke, dessen synthetische Einheit also auch nur vermittelst der Kategorie möglich ist.

Mit anderen Worten: ohne Kategorien kann ich nicht nur nicht verstehen, sondern auch nicht sinnlich wahrnehmen. Ohne Kategorien gäbe es nicht nur keine Erkenntnis, sondern auch keine einzelnen Dinge, keine Wahrnehmungen, keine Eindrücke und Empfindungen. Ich könnte vielleicht sagen, es gäbe als-

dann höchstens ein wirbelndes Chaos von Eindrücken, aber in Wahrheit gäbe es selbst dieses nicht, da auch die Vorstellung des Chaos schon diejenige synthetische Einheit in sich schließt, welche nur vermittelst der Kategorien möglich ist. —

Die Kategorien erstrecken also ihren Geltungsbereich auf den gesamten Umfang der sinnlichen Erfahrung, darin besteht ihr Wert und ihre Geltung, aber darauf beruht auch ihre notwendige Einschränkung. Keine Summe von Eindrücken, als Stoff der Erkenntnis, kann es geben, ohne daß sie durch die Kategorien, ebenso wie durch Raum und Zeit, geformt und geordnet wäre; aber freilich müssen auch jene Formen, Raum und Zeit und Kategorien, irgend welchen sinnlichen Stoff in sich befassen, sie können also nur in der Erfahrung Anwendung finden, sie bedeuten nichts für sich selbst, so wenig irgendwo sonst eine reine Form, unabhängig vom Stoff gedacht (z. B. in der Kunst), etwas bedeuten würde. Stoff und Form gehören immer zusammen, nur in der Reflexion können sie getrennt werden.

Im Bereiche der menschlichen Erkenntnis ist es nicht anders bewandt. Die reinen Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, ohne Anwendung auf die Empfindungen, für sich vorgestellt, also ein leerer Raum, eine leere Zeit, bedeuten nichts, sind sinnlos. Ebenso bedeuten die Kategorien nichts ohne Anwendung auf Begriffe, auf die ihnen zu Grunde liegenden Wahrnehmungen und den letzten Stoff aller Erkenntnis, die Eindrücke und Empfindungen, welch letztere uns gegeben, nicht von uns hervorgebracht sind. Die Kategorien haben also ihren Geltungsbereich nur innerhalb der Erfahrung und für dieselbe, können nicht angewandt werden auf ein etwaiges Ding an sich; wo die Erfahrung aufhört, da endet auch die Möglichkeit der Anwendung von Kategorien.

Diese wichtige Grundbestimmung, daß die Kategorien

zwar vor aller Erfahrung (a priori) und unabhängig von ihr gelten — weil diese ja erst durch Kategorien möglich wird — aber auch ebenso nur innerhalb der Erfahrung Geltung besitzen, drückt Kant mit den Schulausdrücken dadurch aus, daß er sagt: Die Kategorien (ebenso wie Raum und Zeit) besitzen zwar transzendentale*) Idealität, aber empirische Realität. Beides bezeichnet dasselbe, nur von entgegengesetzten Ausgangspunkten her betrachtet. Und so kann man die Kantische Philosophie ebensogut als System des empirischen Realismus wie als System des transzendentalen Idealismus bezeichnen, wiewohl der letztere Ausdruck der gebräuchlichere geworden ist. — —

Indem nun viele geordnete Einzelerfahrungen allmählich sich verbinden, wird ein verwickeltes Netz mannigfacher Beziehungen zwischen den Dingen vermittelst der Kategorien (gleichsam die Maschen dieses Netzes) ausgebreitet. Die allgemeinsten Beziehungen dieser Art nenne ich nicht mehr Urteil, sondern Gesetz, und die gesamte erfahrbare Wirklichkeit, sofern sie Gesetzen unterworfen ist, nenne ich Natur. Die höchsten Naturgesetze würden also Urteile sein, in welchen die Kategorien im allgemeinen auf die Erfahrung im allgemeinen angewandt werden: z. B. alles Wirkliche steht in der Verknüpfung von Ursache und Wirkung; in allem Wechsel des Seienden beharrt die Substanz u. s. w. Diese Gesetze zusammen bilden das, was Kant „reine Naturwissenschaft“ nennt.

Der Gesetzgeber der Natur ist also der Mensch, genauer der menschliche Verstand. Durch ihn wird Natur erst mög-

*) Transzendente Idealität würde bedeuten: unabhängig von aller Erfahrung und auch nicht zu ihr gehörend, jenseits ihrer; während transzendentale Idealität bedeutet: unabhängig von aller Erfahrung, aber doch zu ihr gehörig.

lich, ohne ihn könnte es Natur, d. h. eine gesetzmäßig geordnete Einheit von Erscheinungen, gar nicht geben.

Welch weiter Abstand, wenn man von diesem Punkte, auf dem Kant steht, zurückblickt auf die Zeit, da die freie Vernunfterkenntnis in schweren Kämpfen noch sich loszuringen hatte! Damals wurde alles in der Natur, wie diese selbst, ihre Schöpfung wie ihre Ordnung und Erhaltung, auf die Einwirkung Gottes zurückgeführt, jetzt erscheint die Natur als von der reinen Vernunft selbst geschaffen; die Einwirkung Gottes in der Natur war regellos, willkürlich, jetzt, unter der Herrschaft der Vernunft, waltet in ihr ausschließlich das Gesetz; und die Quelle dieser Gesetzmäßigkeit ist der Verstand, welcher allererst eine Natur aus dem Chaos sinnlicher Erscheinungen hervorgehen läßt, indem diese durch ihn geformt, gestaltet, geordnet werden.

C) Dritte Stufe: Die Vernunfterkenntnis.

Ihr Stoff: die Urteile, ihre Form: die Ideen.

Nach einem Goetheschen Wort wird das Gebildete immer wieder zum Stoff, zum Stoff in einer höheren Ordnung. Gibt es, muß man nun fragen, noch eine höhere Ordnung, einen höheren Zusammenhang als den verstandesmäßigen, oder ist die Verknüpfung der Erscheinungen durch die Kategorien die letzte Stufe der Erkenntnis? Die sinnlichen Eindrücke werden geordnet in Raum und Zeit und bilden (sinnliche) Erscheinungen, die Erscheinungen werden geordnet durch die Kategorien und bilden eine Einheit von Begriffen oder Urteile — treten nun auch die einzelnen Urteile wieder in eine höhere Ordnung ein? In der Tat ist es so; aber keine neue Funktion des Geistes tritt dabei in Tätigkeit, sondern nur die alten in einer eigentümlichen neuen Anwendung.

Die reinen Anschauungsformen, Raum und Zeit, ebenso wie die reinen Verstandesformen, die Kategorien, gehören dem Erkenntnisvermögen, allgemeiner dem Bewußtsein, an, sie können darum nicht beliebig angewandt werden, wie ein Werkzeug, das man bald gebraucht, bald beiseite legt, sondern sie müssen immerfort angewandt werden, weil ohne sie keine sinnliche Wahrnehmung und kein Verstehen möglich ist. Daher rührt die Grenzenlosigkeit sowohl der Erkenntnis, des Wahrnehmens und verstandesmäßigen Aufnehmens, als des durch sie hergestellten Weltbildes. Wo ich auch immer z. B. zwei Erscheinungen durch die Kategorie von Ursache und Wirkung geordnet habe, da werde ich unwillkürlich, unwiderstehlich weiter gedrängt zu einer ferneren Anwendung dieser Kategorie und zu einer weiteren Ausdehnung der durch sie hergestellten Verknüpfung. Ich nehme z. B. zwei Erscheinungen, einen erwärmten Stein und einen Sonnenstrahl, durch diese Kategorie als verknüpft an, indem ich sage: Der Sonnenstrahl ist die Ursache der Erwärmung dieses Steines. Sofort aber fühle ich den Impuls, nun weiter zu fragen: Welches ist die Ursache des Sonnenstrahls? Führe ich etwa diesen einzelnen Strahl zurück auf den gesamten glühenden Sonnenkörper, so frage ich weiter, welches die Ursache der Sonnenglut sei? Und ich antworte etwa mit Kants „Naturgeschichte und Theorie des Himmels“, daß sie zurückgeführt werden müsse auf den Zusammenprall ungeheurer Massen materieller Atome. Nun frage ich nach der Ursache dieser Erscheinung und finde so in dem Hinaufsteigen zu einer immer höheren Ursache schlechterdings kein Ende.

Ebenso ist es z. B. mit der Kategorie der Substanz. Ich sage, daß die Blätter und Blüten sich zum Baume verhalten wie Accidenz zur Substanz, daß also die ersteren ver-

gehen, während der letztere bleibt. Nun werde ich weiter gedrängt zu fragen, welches das Beharrende sei gegenüber dem vergänglichen Baume, und ich antworte, es sei die Erde, welche bestehen bleibt, während das Bild der Bäume, Pflanzen u. s. w. auf ihr beständig wechselt. Aber immer noch finde ich keinerlei Ruhepunkt, denn ich weiß, daß selbst die Erde vor unvordenklichen Zeiten noch nicht existiert hat, suche also auch zu ihr die beharrende Substanz. Und so geht dieses Suchen fort ins Endlose, findet nirgends einen Punkt, wo es befriedigt stille stände.

Indem aber nun so der Gedanke von einem Gliede zum andern weiter getrieben wird, erhält er gleichsam eine immer größere Schwungkraft, und leicht durchfliegt er dann die ganze Kausalkette, alle ihre Glieder, bis er beim letzten oder vielmehr beim ersten angekommen ist, das nun nicht mehr selbst Wirkung ist, sondern nur noch Ursache, nicht mehr bedingt, sondern nur noch bedingend, also seinerseits unbedingt. Auf diese Weise z. B. zahlreiche Einzelräume und einzelne Zeitabschnitte durcheilend, erreicht der Gedanke die absolute Grenze von Raum und Zeit — und natürlich auch den absoluten Inbegriff beider, Unendlichkeit und Ewigkeit; die gesamte Kette der Bedingungen durchmessend, erreicht er die absolute, erste Ursache, die nur noch bewirkend aber nicht selbst bewirkt, also frei ist; die gesamte Flucht der vergänglichen Erscheinungen an sich mit mehr als Windesschnelle vorüberziehen lassend, erreicht er das Unvergängliche, die absolute Substanz; alle Stufen menschlicher Vervollkommnungsfähigkeit zugleich umfassend, erreicht er den paradiesischen und messianischen Zustand auf Erden; bis an das letzte Glied einer möglichen sittlichen Läuterung vordringend, erreicht er ihre Vollendung in der Heiligkeit. Er erreicht hier überall das Unbedingte, das letzte Glied, nicht in einer bestimmten, wohlumgrenzten Vorstellung, wie es

die eines sinnlich wahrnehmbaren Gegenstandes ist, sondern in einer unbestimmten, allgemeinen, mehr oder weniger schematischen Vorstellung: wir nennen sie eine Idee und bezeichnen das Vermögen solcher Ideen als die Vernunft.*)

Bevor wir nun untersuchen, welcher Wert und welche positive Bedeutung diesen Ideen zukommt, haben wir unsere Aufmerksamkeit auf eine eigentümliche Gefahr zu richten, die mit ihrer Anwendung verknüpft ist. Diese Gefahr besteht darin, daß viele zu der Meinung verführt werden, der Vorstellung der Idee entspreche, ebenso wie einer beliebigen anderen Vorstellung, ein Gegenstand, ein Ding, eine wirkliche Erscheinung, die ich ebenso erkennen kann wie einen sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand, etwa den Baum, welchen ich vor Augen habe. Aber es ist nur ein Schein, der uns hier lockt, freilich ein Schein, der auf die natürlichste Weise entsteht, und von dem man sich nur mit schwerer Mühe frei machen kann. Denn die Vernunft selbst ist es, die ihn uns vorgaukelt, und es bedarf wiederum der Anstrengungen der Vernunft, um zu erreichen, nicht daß der Schein selbst verschwinde — was unmöglich ist —, aber daß er nicht mehr betrüge, daß wir ihn als Schein erkennen und danach behandeln.

Daß es sich hier, wenn man die Idee für einen Gegenstand der Erkenntnis nimmt, um eine Täuschung handelt und handeln muß, ergibt sich aus den Grundbedingungen aller Erkenntnis, die wir festgestellt haben. Die Kategorien, haben wir gesehen, sind in ihrer Anwendung beschränkt auf das Erfahrbare — wie aber könnte das Unbedingte, Absolute je

*) Man muß darauf achten, daß Kant den Ausdruck Vernunft im doppelten Sinne anwendet: einmal allgemein als den Inbegriff aller Erkenntnisvermögen, dann im besonderen als die höchste Stufe, das Vermögen der Ideen.



in den Kreis menschlicher Erfahrung treten? Das ursprüngliche Element aller Erkenntnis sind die sinnlichen Eindrücke — wie könnte das Absolute, Unbedingte sinnlich erscheinen? Dennoch, so einleuchtend diese Täuschung, als Täuschung, für den ist, der die Höhe des Kantischen Standpunktes erreicht hat, so hartnäckig hat sie sich bei den Menschen erhalten und erhält sich noch immer. Sie hat manche Ähnlichkeit mit der bekannten optischen Täuschung, die darin besteht, daß am äußersten Rande unseres Horizontes der Himmel die Erde zu berühren scheint. Wer über diese Erscheinung noch nicht aufgeklärt ist, der wird immer wieder versuchen, auf jene Grenzen des Gesichtskreises zuzueilen, in der Meinung, sie rasch erreichen und alsdann den Himmel dort fassen zu können. Erst nach vielen fehlgeschlagenen Bemühungen wird ihm vielleicht die Einsicht kommen, daß er sich einer Täuschung hingab, die in nichts anderem ihren Ursprung hatte, als in ihm selbst, in der eigentümlichen Art seines Sehvermögens. Ähnlich ist es der menschlichen Vernunft ergangen. Immer wieder glaubte sie die Ideen fassen, durch tausendfältige Bemühungen das Unbedingte erkennen zu können, bis endlich Kant — und das ist eine seiner größten Ruhmestaten — sie von diesem täuschenden Schein befreite und damit eine tausendjährige Geschichte menschlichen Irrens zum Abschluß brachte.

Unter den Ideen gibt es solche, die innerhalb der Erfahrung, von irgend einer Erscheinung, den Ausgang nehmen, z. B. die Idee menschlicher Heiligung, des vollkommenen Staates und dergleichen. Es gibt aber auch solche, die mit der Erfahrung gar nichts gemein haben, die aus der bloßen Vernunft, durch die grenzenlose Anwendung der Kategorien auf eine nur *mögliche* Erfahrung, entspringen. Kant nennt diese letztere Art *reine* Ideen und wendet ihnen vorzugsweise

seine Aufmerksamkeit zu, weil mit ihnen die schlimmsten und schwerwiegendsten Täuschungen sich verknüpft haben.

Es gibt im ganzen drei solcher reiner Vernunftideen. Die erste entsteht dadurch, daß ich zu den wechselnden Erscheinungen meines Innenlebens das Unbedingte, Bleibende, Beharrende, die Substanz suche. Wir bemerken, wie Vorstellungen, Begriffe, Empfindungen unaufhörlich sich drängen, auftauchen und wieder verschwinden, und indem wir nun diese Mannigfaltigkeit von Erscheinungen zu verstehen, d. h. durch Kategorien zu ordnen suchen, werden wir etwa sagen, die einzelne Lichtempfindung sei eine Erscheinungsform unseres Sehvermögens (verhalte sich zu dieser wie Accidenz zur Substanz), das Sehvermögen hinwiederum sei eine einzelne Art der Äußerung unserer Sinnlichkeit, die Sinnlichkeit gehöre der gesamten Vernunft an u. s. w., bis wir schließlich die Vorstellung der absoluten Substanz, des unbedingt Beharrenden bilden, dem alle geistigen Prozesse nur als vorübergehende Erscheinungsformen angehören. So entsteht die Idee der Seele. — In ähnlicher Weise verhalten wir uns zu den Dingen außer uns. Indem wir diese verstehen, verknüpfen und ordnen wir sie durch die Kategorie von Ursache und Wirkung, wir setzen diese Verknüpfung weiter fort und durcheilen schließlich in Gedanken die ganze Kausalkette, bis sie vollendet ist, bis wir das letzte Glied, das Unbedingte, angetroffen zu haben glauben. So entsteht die Idee der Welt als eines vollendeten, in sich geschlossenen Ganzen. — Endlich, beides, äußere und innere Erscheinungen, zusammenfassend, bilden wir uns die Vorstellung des Inbegriffs aller Erscheinungen, der absoluten Substanz, des wahrhaft Wirklichen und Dauernden gegenüber der Vergänglichkeit alles Seienden. Diese Idee fassen wir zumeist individuell, in der Form eines Wesens,

weshalb statt von einer Idee besser von einem Ideal gesprochen wird (Ideal ist eine individualisierte Idee). So entsteht also das Ideal des allervollkommensten, allerrealsten Wesens, das wir Gott nennen.

Seele und Welt (als vollendetes Ganze) sind also die Ideen, Gott ist das Ideal der reinen Vernunft. Solange wir diese Ideen als Ideen uns vor Augen halten, folgen wir dem natürlichen Zuge unseres Verstandes und bleiben auf der Heerstraße der Erkenntnis. Aber wir stürzen sogleich in ein Meer von Irrtümern, sobald wir diese Ideen für eine Art von Gegenständen ansehen, die wir meinen erkennen zu können.

Die vorkantische Philosophie hatte, namentlich in Deutschland, ihre Bemühungen zum größten Teil gerade darauf gerichtet, diesen Ideen, die sie für Gegenstände der Erkenntnis hielt, mit der Vernunft beizukommen. So beschäftigte sie sich in der sog. rationalen Psychologie mit dem Wesen und den Eigenschaften der Seele. Hier dichtete man dem vermeintlichen Etwas, das Seele genannt wurde, verschiedene bestimmte Eigenschaften an, z. B. daß sie nicht teilbar und einfach sei, im Gegensatz zum teilbaren und zusammengesetzten Körper. Aus dieser Einfachheit und Unteilbarkeit der Seele schloß man dann weiter auf ihre Unzerstörbarkeit, und dadurch glaubte man — gerade dies gab der rationalen Psychologie ein erhöhtes Ansehen — die Unsterblichkeit der menschlichen Seele „unumstößlich“ „bewiesen“ zu haben, wodurch wiederum Moral und Religion, wie man meinte, die stärkste Stütze erhielten. Allen diesen Irrungen, die oft genug einen schwärmerischen Charakter angenommen hatten, macht die Kantische Vernunftkritik ein Ende, indem sie zeigt, auf welcher trügerischen Grundlage, selbst direkten logischen Fehlschlüssen — den sogenannten Paralogismen — alle diese Beweise sich aufbauen. Es ist

unmöglich, die Unsterblichkeit zu beweisen, wir können überhaupt keine Eigenschaften der Seele erkennen, deshalb weil sie selbst unerkennbar, weil sie nur eine Idee ist.

Nicht anders verhält es sich mit der zweiten reinen Vernunftidee von der Welt als einem vollendeten Ganzen, die man „wissenschaftlich" in der sog. rationalen Kosmologie behandelte. Wenn jene Idee, wie es hier geschah, für einen Gegenstand der Erkenntnis gehalten wird, so ergibt sich das eigentümliche Schauspiel, daß Antinomien entstehen, d. h. es stehen sich Behauptung und Gegenbehauptung schnurstracks gegenüber, und beide können „unumstößlich" „bewiesen" werden. Es tritt z. B. in diesem Falle die Behauptung auf: die Welt (als ein vollendetes Ganze) ist räumlich und zeitlich begrenzt. Sofort aber tritt ihr auch die Gegenbehauptung gegenüber: die Welt ist räumlich und zeitlich nicht begrenzt, also ins Unendliche ausgedehnt und von Ewigkeit her existierend. Beides kann „bewiesen" werden und ist bewiesen worden. Nehme ich z. B. von der ersten Behauptung das Gegenteil an, also die Welt wäre zeitlich nicht begrenzt. Dann wäre in diesem Augenblick eine unendliche Zeit verflossen, die unendliche Zeit demnach begrenzt, d. h. die unbegrenzte Zeit wäre gleichzeitig begrenzt, was ein vollständiger Widerspruch in sich ist. Ebenso umgekehrt: nehme ich an, die Welt sei zeitlich begrenzt, so gab es danach eine Zeit, in der die Welt noch nicht existierte, also eine leere Zeit, eine Zeit, in der nichts war und geschah — auch das ist wieder ein vollkommener Widerspruch in sich, eine gänzlich unvollziehbare Vorstellung, also war unsere Annahme falsch, demnach die gegenteilige Behauptung richtig u. s. f. — Ebenso tritt die Behauptung auf: die Reihe der Bedingungen in der Welt, die Kausalkette, ist begrenzt, es gibt also eine erste Ursache, die demnach ihrerseits nicht bedingt wäre, d. h. es gibt Frei-

heit. Sofort tritt die Gegenbehauptung auf: die Kausalkette ist unbegrenzt, es gibt keine erste Ursache, also keine Freiheit. Wiederum wird beides „bewiesen“, indem man die gegenteilige Behauptung ad absurdum führt.

Auf derartige Beweise und Widerlegungen hatten die Metaphysiker vor Kant einen nicht geringen Teil ihres Scharfsinnes gerichtet, und sie bilden den Hauptgegenstand der endlosen gelehrten Streitigkeiten, von denen namentlich das siebzehnte und achtzehnte Jahrhundert erfüllt sind. Es ist ein seltsames Schauspiel, das man da beobachtet. Die Ritter, die in schwerer metaphysischer Rüstung auf den Plan treten, die sich mit den feinsten Distinktionen, den ausgeklügeltsten Beweisen und Schlüssen erbittert bekämpfen, sie wissen nicht, daß es nur ein Phantom ist, um das sie streiten. Es ging ihnen wie den aus der Drachensaat des Kadmus emporgestiegenen gewappneten Männern, unter denen der Vernichtungskampf entbrannte, ohne daß sie eigentlich den Grund des Streites zu durchschauen vermochten. Die Ursache dieser Selbstentzweiung der Vernunft wird sichtbar, und der ganze nutzlose Streit verschwindet alsbald, wenn man sich klar macht, daß man Ideen nicht als Gegenstände der Erkenntnis betrachten kann. So wenig der Himmel in Wirklichkeit die Erde berührt, wie der Augenschein uns vorspiegelt, so wenig gibt es, als reale Erscheinung, eine vollendete Welt oder eine wirkliche Freiheit u. s. w. Das alles sind nur Ideen, darum unerkennbar.

Ebendasselbe gilt schließlich auch von der dritten reinen Vernunftidee oder vielmehr dem Ideal, das wir Gott nennen. Auch hier geht die Vernunft vollständig irre, wenn sie glaubt, es mit einem realen Etwas, einem Gegenstande der Erkenntnis, zu tun zu haben. In einer seiner vorkritischen Schriften, „Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des

Daseins Gottes", hatte Kant sich ja schon mit demselben Gegenstande beschäftigt. Er hatte bereits damals gezeigt, daß alle diese angeblichen Beweise auf einer Kette von Trugschlüssen beruhen. Aber einen von ihnen, den sogenannten ontologischen Beweis, hatte er, in einer neuen Variante, noch als bündig anerkannt, und vor allem hatte er die Möglichkeit selbst, das Dasein Gottes beweisen zu können, keineswegs angefochten. Jetzt zerschneidet er auch diesen letzten dünnen Faden, der ihn mit der rationalen Theologie — so nannte man die vermeintliche „Wissenschaft" von Gott — noch verknüpft hatte: es ist unmöglich, das Dasein Gottes zu beweisen, ebensowenig natürlich seine vermeintlichen Eigenschaften zu erkennen. Gott ist überhaupt kein Gegenstand der Erkenntnis, er ist nur eine Idee, von der Vernunft erzeugt. Nur darin unterscheidet sich diese Idee von den beiden anderen, daß sie in der Regel individuell vorgestellt wird, d. h. also als Ideal, und darum auch — was bei der Idee der Seele und der Welt nicht der Fall ist — der Ausgestaltung und Ausschmückung durch die Phantasie offen steht. In jedem Falle also ist dieses Ideal der reinen Vernunft durchgängig menschlich bestimmt.

Auch hier tritt der revolutionäre Charakter der Kantischen Gedankensaat zu Tage. Vor ihm wurde der Mensch, wie alle Kreatur, als von Gott geschaffen und von ihm abhängig gedacht, nun erscheint Gott — eine Idee — als vom Menschen abhängig und von ihm gebildet; oder, wie Feuerbach später das Ergebnis dieser Kantischen Kritik formulierte: Nicht Gott hat den Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen, sondern der Mensch hat Gott nach seinem Ebenbilde geschaffen und schafft ihn fortdauernd, überall und zu jeder Zeit. —

* * *

So hätte also nun die Vernunfterkenntnis, wenigstens auf ihrer letzten und höchsten Stufe, nur einen trügerischen Wert, und es wären die Ideen nichts als Irrlichter, die uns in geistige Wirrnis stürzen? Wäre dieses negative Resultat das Schlußergebnis der gesamten Kantischen Kritik, so möchte man wohl denen recht geben, welche das ganze Gebiet der Erkenntnis für einen großen Irrgarten halten, und es beklagen, daß die Menschheit sich jemals in ihn habe hineinlocken lassen. In der Tat aber trifft diese Voraussetzung nicht zu, vielmehr wird das negative Ergebnis ergänzt durch ein positives von nicht geringerer Bedeutung.

Wir müssen zu dem Zwecke an den Punkt zurückkehren, von dem ausgehend wir jenes negative Ergebnis erzielt hatten: nur dann geht ja die Vernunft irre, wenn wir die Ideen den Erfahrungsgegenständen gleichsetzen und für Objekte der Erkenntnis halten. Ist dies nicht der Fall, vermeiden wir vorsichtig diesen allerdings außerordentlich leicht täuschenden Schein, so zeigt sich die Idee in ihrer wahren Bedeutung: sie ist nicht selbst Gegenstand der Erkenntnis, aber sie gibt die Richtung an, der unsere Vernunft folgen muß. Ideen sind die Grenzpunkte der menschlichen Erkenntnis, als solche aber gleichzeitig auch deren Zielpunkte. Ideen sind uns nicht gegeben, als Gegenstände der Erkenntnis, wohl aber uns aufgegeben, als zu verwirklichendes Endziel: moralische Vollkommenheit z. B. gibt es nicht auf Erden, aber dennoch sollen wir sie zu verwirklichen suchen; die einheitliche Verknüpfung aller Naturgesetze werden wir nie erreichen, aber dennoch soll der Forscher sie nie aus dem Auge verlieren; Gott können wir nicht erkennen, aber dem Göttlichen sollen wir uns beständig annähern. Die Idee stellt also immer eine Forderung auf, deren völlige Erfüllung uns nie gelingt,

die uns aber eins gewährt, wenn wir ihr nachzukommen auch nur versuchen: daß sie Einheit in die Mannigfaltigkeit unseres Erkennens (und, darf man vorausnehmend schon hinzufügen, auch des Strebens) bringt. Darin aber, in der Herstellung der Einheit im Mannigfaltigen, besteht alle Form. So empfängt die Erkenntnis also auch auf ihrer letzten Stufe, durch die Vernunft, eine letzte, höchste Ordnung und Formierung, eben durch die reinen Vernunftideen. So wie die Empfindungen durch Raum und Zeit, die Begriffe durch Kategorien, so werden die Urteile (Schlüsse und Beweise, die ja nur mittelbare Urteile sind) geordnet und geformt durch Ideen.

Man kann sagen, alles höhere menschliche Streben, nicht nur im Erkennen, sondern auch im Handeln, wird durch Ideen geleitet, und ohne diese ist jede Kulturentwickelung zur Unfruchtbarkeit und zum Stillstand verurteilt. Auch hier grenzt eben die fruchtbarste Wahrheit an den verhängnisvollsten Irrtum: dieselben Ideen, welche als Ideen der mächtige Hebel menschlichen Fortschritts sind, bewirken den Rückschritt, sobald sie für unmittelbare Objekte der Erkenntnis gehalten werden, die man, wie irgend einen Erfahrungsgegenstand, von allen Seiten fassen könne.

Man braucht, um sich das an einem Beispiel klar zu machen, keineswegs bloß die drei reinen Vernunftideen Kants ins Auge zu fassen. Es gibt ja zahllose mehr oder weniger eng mit der Erfahrung in Beziehung stehende Ideen, die alle dasselbe gemeinsame Kennzeichen haben: eine unbestimmte Gesamtvorstellung des Vollendeten gegenüber dem Relativen, des Unbedingten gegenüber dem Bedingten, des in sich Abgeschlossenen und Vollkommenen gegenüber dem Begrenzten und Mangelhaften zu geben. So zeigt der Staat, das soziale

Gemeinschaftsleben der Menschen, ungeachtet der vielhundertjährigen Entwickelung, überall nur Begrenztes, Bedingtes, Unvollkommenes: die schnelle, von der Einbildungskraft beflügelte, Vorstellungskraft überspringt alle die zahllosen Zwischenglieder in der Kette der Bedingungen, welche die Menschheit noch auf ihrem unendlich langen Wege zu durchlaufen hat, und stellt sich das Ziel, das vollkommene soziale Gemeinschaftsleben, in der Idee vor Augen. Immer wieder täuscht diese Idee zahlreiche Menschen, erscheint ihnen als Gegenstand einer unmittelbaren Erkenntnis; daher treten immer wieder schwärmerische Utopisten auf, — zu keiner Zeit waren sie eifriger bei der Arbeit als in der Gegenwart — welche diese Idee detailliert schildern und sie wohl gar sogleich zu verwirklichen trachten. Und doch kann auf der anderen Seite der Fortschritt nur erfolgen, indem man auf diese Idee den Blick fest gerichtet hält, indem alles Einzelstreben insgesamt durch sie geleitet wird. Es ist freilich das Zeichen eines *überspannten* Kopfes, eine Idee unmittelbar erkennen oder realisieren zu wollen, umgekehrt aber auch das Zeichen eines *beschränkten* Kopfes, von der Idee nichts zu wissen oder wissen zu wollen. Ideen gleichen den Sternen, die in dunkler Nacht aus unendlich weiter Ferne ein schwaches Licht zu uns herüber senden, unseren Weg zu erleuchten. Je fester man sie ins Auge faßt, und je energischer man ihrem Lichte folgt, um so sicherer wird man gehen, obgleich wir sie selbst nie erreichen.

Man könnte vielleicht bewegliche Klagen darüber anstimmen, daß es sich so verhält, und die pessimistische, verzweifelnde Frage aufwerfen, welchen Wert denn dieses Gaukelspiel der Erkenntnis besitze, wo beständig ein trügerisches Irrlicht vor unseren Augen auftaucht, um sich alsbald in Nichts aufzu-

lösen, so oft wir uns ihm zu nähern versuchen. In der Tat ist ja der Keim zu solchen pessimistischen Folgerungen, wie sie später von Schopenhauer aus der Kantischen Lehre gezogen wurden, in ihr bereits vorhanden; so aber war nicht das Ergebnis, zu dem Kant selbst und seine von großen Gedankenfluten fortgerissenen Zeitgenossen gelangten. Sie waren vielmehr der Meinung, gerade dadurch sei der Menschheit das höchste und schönste Los beschieden, daß ihrem Streben nach keiner Seite hin eine Grenze gezogen sei, oder, um Kantisch zu sprechen, daß wir nirgendwo in der Reihe der Bedingungen auf das Unbedingte treffen. Ja, sie gingen in ihrem siegesfrohen Optimismus so weit, daß sie einen anderen Zustand nicht einmal wünschten, als, durch die Ideen geleitet, beständig von einer Stufe zur anderen weiter fortzuschreiten. Nicht in den positiven Ergebnissen, sondern in der Mannigfaltigkeit der Bestrebungen, die zu ihnen hinführen, nicht in der Vollkommenheit selbst, sondern in der unaufhörlichen Vervollkommnungsfähigkeit, nicht in der Ruhe irgend eines Endzieles, sondern in der rastlosen Betätigung, der Arbeit, dem Streben selbst, sahen sie das höchste Ziel und den eigentlichen Triumph alles Menschlichen. So hat auch z. B. Lessing dieser Meinung in Bezug auf die Erkenntnis in den schönen Worten Ausdruck gegeben: „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein." So läßt auch Goethe Faust, den Repräsentanten der Menschheit, dasselbe Bekenntnis ablegen, nicht nur im Hinblick auf die Erkenntnis, sondern in Bezug auf alles menschliche

Streben: dem Verführer Mephisto gegenüber, der ihm die Ruhe vollendeten Genusses und vollendeter Erkenntnis verlockend zeigt, erwidert er:

> Werd' ich zum Augenblicke sagen:
> Verweile doch, du bist so schön!
> Dann magst du mich in Fesseln schlagen,
> Dann will ich gern zu Grunde gehn!

* * *

Damit wären nun das Wesen, die Befugnisse und vor allem die Grenzen der menschlichen Erkenntnis bestimmt. Ihr Gebiet gleicht einem kleinen, aber fruchtbaren Eilande inmitten eines großen Ozeans. Wollen wir diese Insel, die des Wissenswerten und Interessanten schon in der größten Fülle enthält, nach Möglichkeit durchforschen, so lassen wir uns durch die Erfahrung leiten, und das Werkzeug, dessen wir uns bedienen, und das bei einiger Behutsamkeit sich uns nicht versagt, ist die Vernunft. Sie hat drei Hauptvermögen: Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft (im engeren Sinne). Die Sinnlichkeit ist das Vermögen, Empfindungen zu haben, der Verstand das Vermögen, Begriffe zu bilden, die Vernunft das Vermögen, Ideen zu fassen. Der Stoff der Sinnlichkeit, der zugleich natürlich die Materie aller Erkenntnis ist, die Empfindungen, wird innerhalb der Sinnlichkeit geformt, geordnet und verknüpft durch die reine Anschauung von Raum und Zeit: so entstehen Erscheinungen, aus welchen der Verstand seine Begriffe formt; die Begriffe werden wiederum verknüpft durch die Kategorien und vereinigen sich so zu Urteilen; und die Urteile werden verknüpft durch Ideen, bis sie schließlich einen systematischen Inbegriff aller Erkenntnis bilden würden. Auch diese so aus dem Chaos der Empfindungen entstandene Welt der Erkenntnis können wir uns, wie einst

die sichtbare Welt von Sonnensystemen, in ihrer (nur denkbaren) Vollendung, in ihrer absoluten Einheit und Geschlossenheit, vorstellen als von einer Zentral**idee**, wie jene von einer Zentral**sonne**, beherrscht.

Dieser Stufengang hat nichts Unnatürliches, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, sondern entspricht durchaus der stufenförmig fortschreitenden geistigen Entwickelung jedes einzelnen Menschen. Den Geisteszustand einer tierischen Zelle, des Embryos, oder eines Kindes vor dem Erwachen des Bewußtseins, können wir uns nur vorstellig machen als ein dumpfes, unterschiedsloses chaotisches Durcheinanderwogen sinnlicher Empfindungen. Allmählich entwickelt sich zunächst die, in der Anlage ja schon vorhandene, Anschauung von Raum und Zeit. Wenn das Kind vorher unterschiedslos nach allem zu greifen suchte, da ihm die Raumanschauung noch fehlte, so lernt es jetzt durch diese seine Eindrücke ordnen. Es dauert von hier ab noch eine längere Zeit, ehe es dazu übergeht, Begriffe zu bilden, — zuerst indem es Gegenstände benennt, — und noch länger währt es, bis nun solche Begriffe durch Kategorien zu Urteilen verknüpft werden. Damit beginnt erst die eigentliche Erkenntnis, die **verständige** Wanderung durch das endlos nach allen Seiten sich ausbreitende Gebiet der Erfahrung. Auf dieser Stufe bleibt die übergroße Mehrzahl der Menschen stehen, indem sie, je nach ihren Fähigkeiten und zufälligen, äußeren oder inneren, Antrieben, bald mehr, bald weniger in das Gebiet der Erfahrung eindringen. Nur sehr wenigen ist es vergönnt, auch die letzte und höchste Stufe der Einsicht zu erreichen, indem sie die Erfahrungserkenntnis nach Ideen zu regulieren wissen. Denn es ist zum Fassen von Ideen immer ein besonderer Geistesschwung erforderlich, der sich nur bei wenigen findet; wo er im höchsten Grade

vorhanden ist, da sprechen wir von Genie. Und dennoch ist wenigstens ein gewisses Maß von Ideenbildung bei jeder Art der Erkenntnis unentbehrlich, wenn diese nicht zur Unfruchtbarkeit verurteilt sein soll. Alle Erkenntnis ist zwar Erfahrung, aber die bloße Erfahrung, welcher nicht durch Ideen Richtung und Ziel gegeben ist, kann nur da und dort zu einem zufälligen Aufnehmen und Ordnen von Tatsachenreihen, zu einer sprunghaften, rhapsodischen Verknüpfung der Erscheinungen führen, daher auch nur zufällig wertvolle Ergebnisse liefern; von einer fortschreitenden Erkenntnis ist dabei nicht die Rede. Ein solcher „Empirist" im schlechten Sinne des Wortes gleicht dem Kinde, das in einem Buche wohl einzelne Sätze, vielleicht auch ganze Teile, aber nicht den Sinn des Ganzen versteht, eben deshalb aber auch selbst das einzelne nur unvollkommen auffassen kann. Hier gilt das Goethesche Wort: „Wer von Ideen nichts weiß, hat zuletzt auch den Begriff nicht mehr." —

Das so umgrenzte Gebiet der Erkenntnis, jenes kleine aber fruchtbare Eiland, auf dem die Vernunft heimisch werden kann, ist umgeben von einem ungeheuren Meere voller Klippen und Untiefen. Wer vermessen genug ist, hier auf Abenteuer auszuziehen, wird, wie die tausendjährige Geschichte der Vernunft genugsam gelehrt hat, nur mit zerschellten Hoffnungen sich mühsam an das sichere Gestade zurückretten. Aber jene Insel enthält auch alles, was für den Menschen erforderlich ist, sie genügt für ihn, um sich Wohnplätze zu bereiten und sein Glück zu sichern. Und weit am Horizonte dieses kleinen Eilandes der Erkenntnis leuchten uns friedliche Sterne, unsern Weg zu erleuchten: es sind die Ideen. Solange wir ihnen stetig und unverdrossen folgen, so werden wir zwar niemals die absolute Wahrheit finden und die absolute Vollkommenheit

erreichen, aber wir werden beständig weiterschreiten und vor allzu großen Irrtümern bewahrt bleiben. Nur wenn wir von neuem in den alten Zustand der kindlichen Einfalt des Vernunftglaubens zurückfallen würden, wenn wir von neuem glaubten, jene Sterne fassen zu können, so würden wir in das Meer von Irrtümern zurücksinken, aus dem erst die tiefdringende Kritik Kants uns befreit hat.

Sechstes Kapitel.

Ethik. (Theoretische Grundlegung.)

I.

Ableitung und Formulierung des Sittengesetzes.*)

Wenn die Erkenntnis auf ihrer höchsten Stufe, im Bereiche der Ideen, angekommen ist, so erhält sie, wie wir schon sahen, einen wesentlich veränderten Charakter. Denn die Ideen liegen bereits außerhalb des Gebietes der eigentlichen Erkenntnis, sie vermögen die Wirklichkeit an keinem Punkte zu bestimmen und fest zu umgrenzen, sondern nur ungefähre Richtungslinien zu geben, um neue Bestimmungen und neue Umgrenzungen des Seienden zu suchen, sie geben uns kein Bild, keine Vorstellung von etwas Wirklichem, sondern geben uns nur Anweisung, wie wir das bereits vorhandene Bild weiter auszugestalten haben, kurz, sie bedeuten nicht etwas, was ist, sondern was sein soll. Ideen sind also im Grunde oberste Normen für alle Vernunftoperationen, demnach Regulative für das Verhalten des Menschen, sofern er ein denkendes, vernunftbegabtes Wesen ist, sie bewirken oder können wenigstens bewirken ein menschliches Tun, sie sind Ursachen für menschliche Handlungen. Mit anderen Worten: auf der höchsten

*) „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (1785).

Stufe der Erkenntnis geht diese bereits in Praxis über, es zeigt sich, daß die Vernunft nicht bloß im stande ist, das Bild der Welt zu erzeugen, sondern daß sie auch als eine von vielen Ursachen in die Kausalkette eingreifen kann, also nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch ist.

Durch die praktische Vernunft, d. h. durch die Möglichkeit, daß neben anderen Ursachen (z. B. denen des Naturgeschehens) auch die vernünftige Erkenntnis Wirkungen hervorrufen kann, unterscheidet sich das Tun und Lassen des Menschen von allem übrigen Geschehen.

So weit nun das Gebiet der Vernunfterkenntnis reicht, ebenso weit reicht offenbar auch das der Vernunftpraxis, jede Einsicht kann einer Absicht dienen und so bestimmend einwirken auf das menschliche Handeln. Alle Erkenntnis besteht in Urteilen; diese werden in der Praxis zu Regeln. Aus der theoretischen Erkenntnis z. B., die ich durch Erfahrung erlangt habe, daß allzugroße Offenherzigkeit meistens Schaden bringt, leite ich mir die Regel für das praktische Verhalten ab, den Menschen gegenüber eine gewisse vorsichtige Zurückhaltung nicht außer acht zu lassen.

Solche Regeln lassen sich natürlich in unendlicher Fülle aufstellen. Um sie zu gewinnen, bedarf es der Beobachtung und Erfahrung. Und wie das Gebiet der Erfahrung sich unendlich weit nach allen Seiten hin ausdehnt, so ist auch unerschöpflich die Fülle ebenso der Erfahrungsregeln als der Erfahrungsurteile, die wir gewinnen können.

Nun aber gibt es ja neben den Erfahrungsurteilen, den Urteilen a posteriori, auch solche, die vor aller Erfahrung gelten, Urteile a priori. Gibt es dementsprechend nun auch Regeln a priori? Wenn es solche gibt, so werden auf dem Gebiete der praktischen Vernunft sie allein das eigentliche

Objekt philosophischer Erkenntnis bilden, die es ja überall wohl mit den Grenzen und den allgemeinen Gesetzen der Erfahrung, aber nicht mit dieser selbst, zu tun hat.

Die hier vorweg zu nehmende Antwort auf diese Frage lautet: es gibt in der Tat auch Regeln so gut wie Urteile a priori, oder, anders ausgedrückt, es gibt nicht nur Gesetze*) der reinen theoretischen, sondern auch der reinen praktischen Vernunft. Diese letzteren umschließen das Gebiet der Sittlichkeit.

* * *

Worin besteht das Wesen des Sittlichen? Was haben wir im Sinn, wenn vom sittlich Guten die Rede ist? Diese Frage muß zunächst beantwortet werden, ehe man dazu übergehen kann, seinen Wert, seine Bedeutung und seine etwaigen Grenzen zu bestimmen. Auch hier hebt das kritische Verfahren damit an, zunächst erst einmal den Begriff des Sittlichen von allen Beimischungen befreit, gesondert und rein sich darzustellen. Und das Verfahren hierbei ist ganz analog dem, welches früher bei der Bestimmung des Wesens der „reinen" Erkenntnis eingeschlagen wurde, d. h. wir gehen vom allgemeinsten Begriff, unter den der des Sittlichen fällt, aus, um alsdann zu immer genauerer Bestimmung fortzuschreiten.

Der allgemeinste Begriff, unter den alle Menschen den

---

*) Das Wort „Gesetz" umfaßt beides: ebensowohl Urteile als Regeln, die zum Charakter der Apriorität, der allgemeinen, notwendigen Geltung, erhoben sind. — Besser wäre es auch zu sagen: Es gibt ebensowohl theoretische als praktische Gesetze der reinen Vernunft. Denn wir haben nicht, wie man nach den Kantischen Ausdrücken leicht meinen könnte, gleichsam zwei Vernünfte, eine theoretische und eine praktische, sondern nur eine, die zugleich theoretisch und praktisch ist. Indessen mag die obige Ausdrucksweise deshalb beibehalten werden, weil sie sich enger an Kants Terminologie anschließt.

des Sittlichen befassen, ist offenbar der des Guten. Alles Sittliche ist gut. Können wir dieses Urteil auch umkehren und sagen, daß alles, was gut ist, auch sittlich sei? Offenbar nicht. Gut nennen wir auch Gesundheit, Wohlstand u. s. w., es ist gut, ein scharfes Gedächtnis zu haben, den Gleichmut sich zu bewahren u. dgl. Doch sieht man sogleich, daß es sich hier nur um eine ungenaue Bezeichnung des populären Sprachgebrauchs handelt, nicht um Gutes (im sittlichen Sinne), sondern um Güter. Diese können unter sich dem Werte nach recht verschieden sein, aber sie haben alle das Eine gemeinsam, daß sie äußere, mit dem Wesen des Menschen nicht unmittelbar verknüpfte, Besitztümer sind. Was aber sittlich gut sein soll, darunter meinen wir doch nur etwas zu verstehen, was dem Menschen ureigen angehört, also nur sein Tun, seine Handlungen.

Alles Tun des Menschen hat nun aber gewissermaßen zwei verschiedene Seiten: einmal die Strebensrichtung, aus der das Tun hervorgeht, und dann dieses selbst, als Tat, als äußeres Geschehnis. Auf welcher Seite wir das sittlich Gute zu suchen haben, darüber kann kein Zweifel bestehen. Das äußere Geschehen hängt ja nicht mehr von uns allein ab, es unterliegt den verschiedenartigsten äußeren Einflüssen, den Hemmungen durch andere Menschen, den Naturgesetzen. Was allein in unserer Macht ist und ganz und gar uns selbst angehört, ist allein die, der Tat den Impuls gebende, innere Kraft, ist allein die Strebensrichtung oder der Wille. Gut kann also nicht die äußere Handlung, das äußere Tun sein — es kann auch dem sittlich Besten tausendfältig mißlingen — gut oder nicht gut im sittlichen Sinne ist allein ein Innerliches, der Wille.

Aber noch immer sind wir nicht weit genug ins Inner-

liche vorgedrungen. Auch das Wollen hat ja wieder dieses doppelseitige: einmal der Impuls, das Streben selbst, dann das Motiv zu sein, das ihn jeweilig inspiriert. Offenbar ist es hier wiederum nicht jenes erstere, sondern das letztere, in dem wir das sittlich Gute suchen müssen: gut ist allein das Motiv, die Triebfeder, welche den Willen leitet, aus der die Handlung entspringt.

Wenn z. B. jemand, um den unangenehmen Anblick eines Bettlers los zu werden, ihm rasch eine Kleinigkeit opfert, so würde nur das unentwickelte Verständnis urteilen, diese Handlung sei ein Akt der Wohltätigkeit, also gut, — sie ist vielmehr eher das Gegenteil. Aber gesetzt auch den Fall, es sei jemand wirklich gewillt, einem anderen Wohltaten zu erweisen, doch nicht um des Wohltuns selbst willen, sondern um des Anderen Dankbarkeit zu gewinnen, — so ist zwar die Willensrichtung gut, aber um des Motivs willen, das sie leitet, ist sie dennoch sittlich zu verwerfen.

Unter „Motiv“ oder „Triebfeder“ verstehen wir gemeinhin den einzelnen Bewußtseinsvorgang, der den Willen inspiriert, wozu also auch halb bewußte Regungen, Einfälle, vorübergehende Meinungen u. s. w. gehören können. Je mehr aber die Vernunft herrschend geworden ist — und das muß der Fall sein, in dem Maße als jemand Mensch ist — desto mehr werden alle diese mannigfaltigen zufälligen Triebfedern geordnet, indem sie allgemeinen, vernünftigen *Grundsätzen* (Maximen, d. i. subjektiven Regeln des Verhaltens) untergeordnet werden. Und solche leitende Grundsätze des Handelns habe ich offenbar im Auge, wenn ich vom Gebiet des Sittlichen spreche.

Wenn ich nun die unabsehbare Fülle der Grundsätze, welche menschliches Wollen und Tun inspirieren können, durch-

mustere — finde ich unter ihnen solche, die ich als sittliche ansprechen und bezeichnen kann? Alle diese Grundsätze und Regeln, wie wir oben schon sahen, entspringen insgemein der Erfahrung — geben sie uns auch die Normen des Sittlichen?

Um diese Fragen zu beantworten, verfahre ich am besten negativ, d. h. ich suche die wesentlichsten, allen Erfahrungsgrundsätzen zukommenden gemeinsamen Kennzeichen auf, um dann zu sehen, ob diese auch mit dem Wesen des Sittlichen zusammen stimmen und zusammen stimmen können.

Alle aus der Erfahrung entlehnten Grundsätze haben zunächst dies Merkmal gemeinsam, daß man immer bei ihrer Anwendung einen Zweck im Auge hat, und daß diesem entsprechend erfahrungsgemäß bestimmt wird, in welcher Weise ich handeln soll. Diese Zwecke können doppelter Art sein, nämlich entweder auf den handelnden Menschen selbst oder auf etwas außer ihm, seien es nun Menschen oder Dinge, abzielen.

Um zunächst von der letzteren Art der Zwecksetzung zu sprechen, so beabsichtigt etwa ein Künstler, in seinen Schöpfungen vor allem das Individuell-Charakteristische gegenüber dem Typischen hervortreten zu lassen und verfährt nach den entsprechenden Grundsätzen, die er auf Grund seiner Erfahrung und erworbenen Kenntnisse sich bildete; der Pädagoge, welcher den Zweck im Auge hat, erziehend auf bestimmte Menschen einzuwirken, hat sich den Grundsatz zur Richtschnur genommen, immer an das Gegebene anzuknüpfen und vom Leichteren zum Schwereren aufzusteigen u. s. w. Solche Grundsätze kann man technische nennen. Sie kommen für unsere Untersuchung aber kaum in Betracht, weil ihre Verwandtschaft

mit dem Sittlichen, wie ohne weiteres einleuchtet, nur sehr gering ist.

Viel wichtiger dagegen sind jene anderen Grundsätze, die ebenfalls aus der Erfahrung entlehnt sind und bei deren Anwendung ebenfalls ein bestimmter Zweck erreicht werden soll, ein Zweck aber, der sich nicht auf Menschen und Dinge außer uns, sondern auf uns selbst bezieht. Ich habe z. B. den Zweck im Auge, mir die Achtung meiner Mitmenschen zu erwerben und mir deshalb den Grundsatz gebildet, ihr Vertrauen, da wo es mir entgegengebracht wird, nicht zu täuschen; oder ich strebe danach, im Leben rasch vorwärts zu kommen, und befolge deshalb den Grundsatz, mich den Meinungen und Wünschen der Anderen möglichst anzupassen; ich habe die Erhaltung meiner Gesundheit im Auge und befolge deshalb, belehrt durch die Erfahrung, den Grundsatz, mäßig zu leben.

Alle derartige Grundsätze lassen sich gleichsam auf einen gemeinschaftlichen Nenner bringen: bei ihnen allen handelt es sich mehr oder weniger, direkt oder indirekt, um die Beförderung des eigenen Wohls. Der letzte, äußerste Endzweck also, auf den diese Grundsätze insgesamt hinzielen, das höchste Ziel, das jeder Mensch im Auge hat, wenn er diesen Grundsätzen entsprechend handelt, ist das eigene Wohl in seiner Vollendung oder die Glückseligkeit.

Gehören nun zu diesen Grundsätzen nicht auch diejenigen, welche das sittliche Handeln leiten, bezwecken sie nicht ebenfalls im letzten Grunde die menschliche Glückseligkeit?

Zum ersten Male in der Geschichte der Philosophie geschieht es, daß diese Frage, in der Sittenlehre Kants, mit einem radikalen Nein beantwortet wird. Er tritt damit der Entwickelung von Jahrhunderten, selbst Jahrtausenden, in der

schroffsten Weise gegenüber. Alle moralphilosophischen Standpunkte vor Kant waren mehr oder minder eudämonistisch gewesen, d. h. sie hatten mehr oder minder das Wohl des Menschen und sein höchstes Glück zum Zweck des sittlichen Handelns gemacht. Für Kant hat das Glückseligkeitsstreben mit dem Sittlichen so wenig gemein, daß beide in allen Punkten entgegengesetzt sind, daß man das Sittliche geradezu daran erkennen kann, nicht die charakteristischen Merkmale zu haben, welche dem Glückseligkeitsstreben zukommen.

Zunächst sind die Grundsätze, welche das Glückseligkeitsstreben inspirieren, der Erfahrung entlehnt, die sittlichen Grundsätze dagegen müssen vor aller Erfahrung gelten. Denn wo bliebe der Wert und die Würde der letzteren, wenn sie erst im einzelnen bestätigt werden müßten, wenn sie nicht unbedingt verpflichtend wären? Das Glück der Menschen ist individuell durchaus verschieden, Grundsätze also, die dem einen dienlich sind, sein Glück zu befördern, können dem anderen Schaden bringen, jeder einzelne muß also die Erfahrung für sich befragen. Sittliche Grundsätze aber sind solche, die für alle verbindlich sind, sie würden jeden Wert einbüßen, sie würden keinen Anspruch mehr auf das Prädikat „sittlich" erheben können, wenn jeder erst vor ihrer Befolgung seine individuelle Erfahrung befragen wollte. Was also das sittliche Handeln leitet, können von vornherein nicht bloße subjektive Grundsätze und Regeln sein, sondern nur objektive Regeln a priori oder Gesetze. Diese gelten uneingeschränkt, allgemein, sie erheischen Unterwerfung vor aller Stellungnahme des einzelnen, so gut wie die Naturgesetze oder die Gesetze, welche den Staat beherrschen. Der Charakter des Gesetzlichen wäre sogleich aufgehoben, wenn z. B. sich irgendwo

ein Dreieck fände, in welchem die Summe der Winkel nicht gleich zwei Rechten ist, oder wenn irgendwo ein Bürger aufstünde, um nach subjektiven Erwägungen zu bestimmen, ob und inwieweit ein Gesetz des Staates auch auf ihn Anwendung finde. Und so beruht auch das Wesen der sittlichen Gesetze — das empfindet jeder unmittelbar — darauf, daß sie uneingeschränkt für alle gelten, für alle, d. h. für jedes vernunftbegabte Wesen, welches im stande ist, mit Bewußtsein zu handeln.

Von allen anderen Grundsätzen, insbesondere denen, welche das Glückseligkeitsstreben leiten, unterscheiden sich also die Grundsätze der Sittlichkeit dadurch, daß sie den Charakter des Gesetzes haben. Ob nun dieser Charakter des Gesetzmäßigen einem Grundsatz wirklich zukommt oder nicht, das kann ich aus dem speziellen Inhalt dieses Grundsatzes nicht erkennen; denn der ist immer der Erfahrung entlehnt, und Erfahrung kann, wie auf theoretischem, so auch auf praktischem Felde keine strenge Gesetzlichkeit erzeugen. Also kann es nur die Form eines Grundsatzes sein, die den Charakter der Gesetzmäßigkeit entscheidet. Ein (subjektiver) Grundsatz also, der formell geeignet erscheint, auch ein von der Erfahrung unabhängiges reines Vernunftgesetz zu sein, demnach vor aller Erfahrung für alle vernunftbegabten Wesen, alle Menschen, zu gelten, ein solcher Grundsatz wäre sittlich. Gebe ich dieser Bestimmung die Form einer Vorschrift, so würde sie lauten: Handele so, daß du jederzeit wollen kannst, der Grundsatz, welcher dich im einzelnen Falle leitete, möge ein allgemeines Gesetz für die ganze Menschheit werden.

Man kann auf die Richtigkeit dieser Kantischen Formulierung erfahrungsgemäß die Probe machen. Man denke sich

z. B. jemandem sei eine größere Summe Geldes zur Aufbewahrung anvertraut worden, deren Besitzer dann plötzlich gestorben sei, ohne daß seine Anverwandten oder sonst irgend ein Mensch von der Existenz jener deponierten Summe eine Ahnung hätten. In diesem Falle würde das Glückseligkeitsstreben dazu führen, die gute Gelegenheit zur Vermehrung des eigenen Wohls zu benutzen und das Geld zu behalten. Prüft man aber diese Handlungsweise an der obigen höchsten Norm des Sittlichen, so muß man sich sagen: Kann jemand wohl im Ernst wollen, daß die Erwägungen, welche ihn zur Unterschlagung eines ihm anvertrauten Gutes führten, für alle Menschen im gleichen Falle verbindlich seien, daß alle die Nützlichkeits- und Klugheitsregeln, die er hier für sich aufstellte und die seine Handlungsweise entschieden, zu Gesetzen für die ganze Menschheit würden, daß so schließlich Treu und Glauben unter den Menschen vernichtet würden und der tierische Kampf aller gegen alle, mit dem Endziel, um jeden Preis den größten eigenen Vorteil für sich selbst zu erlangen, daraus entstünde? Man braucht diese Frage nur zu stellen, um sie beantwortet zu haben.

Die obige Vorschrift ist also die höchste Norm, an der alles menschliche Tun und Lassen zu prüfen ist, wenn es in die Bahn der Sittlichkeit gelenkt werden soll. Sie bezeichnet den Konvergenzpunkt für alles menschliche Bestreben und bringt so Einheit in dessen Mannigfaltigkeit. Auch hier handelt es sich also um das ordnende formgebende Prinzip: so wie das Vorstellen und theoretische Erkennen geordnet und formiert wurde durch Raum und Zeit, durch Kategorien und Ideen, so wird das Wollen (die praktische Vernunft) geordnet durch den obersten Grundsatz der Sittlichkeit. Und wie dort, so ist auch hier das formgebende Prinzip zwar geltend vor aller

Erfahrung, doch nur anwendbar auf die Erfahrung und in ihr zu bewähren. Jeder derartigen Anwendung ist bereits Erfahrung beigemischt, sie hat also schon nicht mehr den reinen Charakter des Gesetzmäßigen. Darum gibt es im Grunde nur ein Sittengesetz, eben jenes, das in obiger Formel ausgesprochen ist. Ich kann nicht viele und mannigfaltige Sittengesetze aufstellen. Diese haben auch im besten Falle nur den Wert, daß sie sich dem Charakter des Gesetzmäßigen in gewissem, selbst in hohem Grade annähern, daß sie in recht vielen Fällen uns leiten können — aber nicht in allen, nicht unbedingt gültig sind, wie es doch ein Gesetz sein sollte. Selbst scheinbar so sichere Gesetze wie die „Du sollst nicht töten", „Du sollst die Wahrheit sprechen", sind in Wirklichkeit keine Sittengesetze; denn sie erleiden Ausnahmen, es gibt Fälle, wo es sittliche Pflicht ist zu töten, die Wahrheit nicht zu sprechen u. s. w. Darum konnte Kant auch sagen: Sittlichkeit ist Gesetzmäßigkeit des Handelns ohne Gesetz, d. h. ohne bestimmtes Gesetz.

Mit anderen Worten: es gibt nur ein Sittengesetz, welches indessen rein formal ist; materiale Sittengesetze, d. h. solche mit bestimmtem Inhalt, gibt es nicht; dahingegen kann alles Wollen und Tun, können alle Grundsätze und Regeln des Handelns in Übereinstimmung gebracht werden mit der obersten formalen Bedingung, und alsdann sind sie sittlich. Jene oberste formale Bedingung aber bedeutet im Grunde nichts anderes, als daß sie das Wesen der Vernunft als Einheit bestimmen, nur nicht mehr nach der Seite des Erkennens (theoretisch), sondern des Wollens (praktisch). Und so könnte man auch sagen: Sittlich ist, was bestimmt ist von Grundsätzen, die sich einfügen in die Einheit des Bewußtseins, die einstimmen mit dem Wesen der Vernunft oder, da die Ver-

nunft nur eine und allen Menschen gemeinsam ist: sittlich ist, was bestimmt ist von Grundsätzen, die erzeugt sind aus dem Gemeinbewußtsein der ganzen Menschheit.

* * *

Würde nun das Sittengesetz unmittelbar alles Handeln eines Menschen leiten, ohne Widerstand zu finden, so wäre der Wille und damit die Gesinnung heilig. Zu solcher Heiligkeit aber gelangt niemand unter den Menschen. Denn das sittliche Streben wird durch das Streben nach dem Glücke beständig gehemmt, dem objektiven Sittengesetz stehen immer die subjektiven Erfahrungsgrundsätze gegenüber, welche auf das eigene Wohl hinzielen. Die letzteren wirken nicht nur den ersteren direkt entgegen und suchen sie nicht nur als Bestimmungsgründe für den Willen zu verdrängen, um sich selbst an ihre Stelle zu setzen, sondern, was noch schlimmer ist, sie trüben beständig deren Reinheit, sie suchen sich durch selbstgefällige Sophistikationen ihnen unterzuschieben und für sich die Hoheit und Würde des Sittengesetzes zu erschleichen. Darum kündigen sich die Sittengesetze nicht als *bloße* Gesetze an, denen gegenüber der Gedanke an Widerstand gar nicht aufkommt, bei denen der Gehorsam selbstverständlich ist, wie bei den Naturgesetzen, sondern sie kündigen sich an als Gesetze, welche einen Widerstand beugen sollen, d. h. sie treten auf in der strengen Form von *Geboten* oder *Imperativen*, nicht mit der Formel: es geschieht notwendig, sondern: es *soll* geschehen, oder, sofern sie sich an den einzelnen Menschen richten, mit der Formel: Du *sollst*! —

Bei dem Naturgesetze würde es keinen Sinn haben zu sagen: Du sollst! Man kann nicht sagen: Die Summe der Winkel im Dreieck *soll* gleich zwei Rechten sein, — weil kein Dreieck aufsteht und diesem Gesetze Widerstand leistet, weil

sein ganzes Wesen dieser Gesetzmäßigkeit entspricht. Anders aber ist es beim Menschen, dem die Sittlichkeitsgebote befehlend, imperativisch fortwährend zurufen müssen: du sollst! weil ihnen das Glückseligkeitsstreben unaufhörlich entgegenwirkt. Auch die Grundsätze des letzteren haben freilich die Form von Imperativen und müssen sie haben, denn auch ihnen wirken ja die sittlichen Antriebe ebenso häufig entgegen, als umgekehrt. Aber beide Arten von Imperativen unterscheiden sich in einem wesentlichen Punkte. Die Imperative des Glückseligkeitsstrebens richten sich auf einen bestimmten Zweck, dem sie dienen, der also ihre Voraussetzung, ihre Bedingung ist. Nur wenn und insoweit ich Reichtum, Ehre u. dgl. als wesentlich für das menschliche Glück anerkenne, kann ich sagen: Du sollst dir Güter, und du sollst dir Ansehen unter den Menschen erwerben. Viele Menschen aber werden dieser Voraussetzung nicht beipflichten, ja es mag auch solche geben, die behaupten, das individuelle Glück dürfe gar nicht der Zweck des menschlichen Strebens sein. In diesem Falle gelten natürlich auch die Grundsätze nichts mehr, durch welche das Streben nach Glück geleitet werden soll. Anders dagegen ist es mit den sittlichen Imperativen. Sie gelten schlechthin, sie würden ihren ganzen Charakter und ihren ganzen Wert einbüßen, wenn man sie an irgend eine Bedingung knüpfen wollte. Und wie könnte etwas allgemein gültiges Gesetz sein, wenn es erst unter gewissen Voraussetzungen und Bedingungen gelten soll? Die Glückseligkeits-Imperative haben also immer die Form eines Bedingungssatzes, sie unterliegen einer gewissen Voraussetzung, sie sind hypothetisch; z. B. du sollst deinen Mitmenschen gegenüber zuvorkommend sein, wenn du ihr Vertrauen erwerben willst, wenn du glaubst, daß dies zum Glück des Lebens notwendig ist. Die Sittlichkeits-Imperative dagegen

gelten ohne jede Voraussetzung oder Bedingung, bei ihnen gibt es kein „wenn“ und kein „aber“, sie haben immer die Form eines reinen, unabhängigen Behauptungssatzes,*) das Sollen gilt schlechthin, unbeschränkt, kategorisch.

Auch in dieser Bestimmung zeigt sich der schroffste Gegensatz der Kantischen Sittenlehre zu jeder Art von Eudämonismus. Alle Imperative der Sittlichkeit müssen kategorisch sein und umgekehrt: ein Imperativ, der nicht kategorisch ist, kann nie sittlich sein und Sittlichkeit erzeugen. Auch wenn es z. B. in der religiösen Moral heißt: Du sollst Gutes tun, damit du selig werdest, oder, wenn dich die Strafe Gottes nicht treffen soll, so ist solcher Imperativ hypothetisch, er gehört zu den Glückseligkeits-Imperativen, mag auch die Glückseligkeit, welche als Absicht und Bedingung vor Augen gestellt wird, erst im Jenseits erhofft werden. Auch hier also ist von sittlichem Handeln keine Rede, wird die Sittlichkeit in ihrem Wesen verfälscht.

Die Sittlichkeits-Imperative legen also dem Menschen eine Nötigung auf, sie verpflichten ihn, und das, was aus dieser Nötigung oder Verpflichtung entspringt, ist im Einzelfalle die pflichtmäßige Handlung, im allgemeinen die pflichtmäßige Gesinnung. Nur die Vorstellung der Pflicht allein, dürfen wir jetzt sagen, darf das sittliche Handeln leiten, durch jedes andere Motiv, das sich ihr beigesellt oder sich ihr gar unterschiebt, wird der sittliche Charakter einer Handlungsweise aufgehoben. Die Pflicht schließt jeden anderen Beweggrund völlig aus; es genügt also nicht, daß eine Handlung der Pflicht entspricht, daß sie pflichtgemäß ist, sie muß auch aus

*) Vgl. oben S. 204 in der „Tafel der Urteile“ die Gruppe 3 „Urteile der Relation“.

Pflicht allein und nur um der Pflicht willen geschehen. Man kann sich zahlreiche Handlungen denken, die zwar pflichtgemäß sind, aber nicht aus Pflicht geschehen, also deshalb auch nicht sittlich sind. Ein Krämer z. B., der seine Kunden nicht übervorteilt, handelt zweifellos pflichtgemäß. Tut er es aber nur deshalb, weil er glaubt, so am besten zu fahren und seine Kundschaft zu erweitern, so handelt er nicht aus Pflicht, also auch nicht sittlich. Es gibt viele Fälle, wo es nur dem reifen sittlichen Urteile möglich ist, diese durchaus gegensätzlichen Arten des Handelns zu unterscheiden. Man denke sich z. B. einen Menschen, der aus Neigung außerordentlich wohltätig ist, aus Neigung, weil es ihm ungemeine Freude macht, auch die Freude auf dem Gesichte des andern zu lesen, weil er sein eigenes Wohlbefinden gesteigert sieht, wenn ihm die Dankbarkeit aus den Blicken eines Menschen entgegenleuchtet. Wir werden eine solche Charakteranlage gewiß nicht gering bewerten, wir werden sie schön, liebenswert finden, aber ein Prädikat kommt ihr nicht zu: das der Sittlichkeit. Denn nicht um der Pflicht der Wohltätigkeit willen sind hier Wohltaten gespendet, sondern aus Neigung, nicht in Unterwerfung unter das strenge Sittlichkeitsgebot, sondern aus einem rein natürlichen Antriebe. Gewiß kann beides, Neigung und Pflicht, sich vereinigen, und auf den höheren Stufen sittlicher Entwickelung wird beides vereinigt; aber des eigentlich sittlichen Charakters meiner Handlungen bin ich mir doch erst dann bewußt, wenn ich sie vollziehe nicht nur ohne Neigung, sondern selbst gegen die Neigung. Erst wenn alle Neigungen, überhaupt alle Antriebe, welche das eigene Wohl bezwecken, zurückgetreten sind, ja, wenn das Glückseligkeitsstreben sich einer Handlung in heftigster Weise entgegengestemmt, und diese dennoch vollzogen wird, im Aufblicke zu dem Gebote der Sittlichkeit, das sie

befiehlt — dann erst feiert die moralische Natur des Menschen ihre eigentlichen Triumphe.

Dieser scharfe Gegensatz bekundet sich, auch ohne besondere Überlegung, schon im Gefühle jedes Menschen. Alles was unser Glück zu befördern scheint, erweckt in uns das Gefühl der Zuneigung, im höheren Grade der Hingebung, endlich das der Liebe. Nur an das Pflichtbewußtsein reichen diese Gefühle und Affekte nicht heran. Das moralische Gesetz, die Pflicht, die von mir gefordert wird, kann nur ein Gefühl erwecken, das der Achtung, und außer dem Sittlichen gibt es nichts, was dieses eine, einzigartige Gefühl hervorrufen könnte. Es ist ein Gefühl bewegter Art, welches uns zugleich demütigt und erhebt, demütigt, weil das Sittengesetz durch seine Überlegenheit unsere Eigenliebe zu Boden drückt, erhebt, weil eben dasselbe Sittengesetz doch auch wieder nur als die Forderung unserer Vernunft, unseres eigenen Innern, unseres besseren Selbst sich darstellt. Dieses Gefühl der Achtung ist so tief in der menschlichen Natur begründet, daß selbst der gemeinste Verbrecher es unwiderstehlich zum Ausdruck bringt, wenn ihm ein Beispiel wahrhaft sittlicher Größe entgegentritt.

Das Sittengesetz also und die Pflicht nehmen einen Standpunkt von solcher Erhabenheit ein, daß ihnen schlechterdings nichts verglichen werden kann. Und Kant selbst, der nüchterne kritische Denker, weiß nur in überschwenglichen Ausrufen diese Erhabenheit zum Ausdruck zu bringen. Aber es ist auch nur das Sittengesetz, es sind nur die großen Gesichtspunkte des sittlichen Handelns, die seiner Darstellung solche feierlichen Töne entlocken. So apostrophiert er die Pflicht: „Pflicht! Du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichlung bei sich führt, in dir fassest, sondern

Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegenwirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unnachläßliche Bedingung desjenigen Wertes ist, den sich Menschen allein selbst geben können?"

II.

Metaphysische Begründung des Sittengesetzes.*)

Woher kommt es nun, muß man fragen, daß diese Nötigung des Sittengesetzes, welches Unterwerfung von uns verlangt, uns nicht drückend erscheint, nicht wie ein Joch, das wir gern abschütteln möchten? Ein Zwang, der uns von irgend einer Seite her auferlegt wird, erregt unseren heftigsten Widerstand und unseren Unwillen. Das Sittengesetz dagegen, auch wenn ihm tatsächlich Widerstand geleistet wird, zwingt doch jeden zur Achtung und Ehrfurcht, auch wenn er sie nicht offen bekennt. „Fontenelle sagt: vor einem Vornehmen bücke ich mich, aber mein Geist bückt sich nicht. Ich kann hinzusetzen: vor einem niedrigen, bürgerlich gemeinen Mann, an dem ich eine Rechtschaffenheit des Charakters in einem gewissen Maße, als ich mir von mir selbst nicht bewußt bin, wahrnehme, bückt sich mein Geist, ich mag wollen oder nicht und den Kopf noch so hoch tragen, um ihn meinen Vor-

*) „Kritik der praktischen Vernunft" (1788).

rang nicht übersehen zu lassen. . . . Achtung ist ein Tribut, den wir dem (moralischen) Verdienste nicht verweigern können; wir mögen allenfalls äußerlich damit zurückhalten, so können wir doch nicht verhüten, sie innerlich zu empfinden."

Wenn wir nun doch diese starke Nötigung des Sittengesetzes nicht als Zwang empfinden, so kann der Grund nur darin liegen, daß dieses Gesetz uns nicht von außen, sondern durch uns selbst auferlegt ist. Ein Gesetz, das ein anderer Wille uns gibt, knechtet uns, hier aber handelt es sich um die Gesetzgebung des eigenen Willens, denn es ist ja die Vernunft, also auch unsere eigene Vernunft, welche die sittlichen Gebote aus sich erzeugt. Keinerlei Zwang ist dabei wirksam, ja wie wir gesehen haben, nicht einmal irgend ein Zweck, irgend eine Bedingung kann und darf darauf Einfluß haben. Wo sittlich gehandelt wird, da wirkt nur das moralische Gesetz selbst ein, das die Vernunft aus sich erzeugt; die reine praktische Vernunft ist also durch nichts bedingt, sie erzeugt von sich aus ursachlos Wirkungen in der Welt. Was aber nicht unter einer Bedingung steht und doch seinerseits etwas anderes bedingt, was von sich aus eine Reihe von Wirkungen erzeugt, wie in diesem Falle die sittliche Gesetzgebung der Vernunft, das nennen wir frei. Sittliches Handeln also ist freies Handeln, und die sittliche Gesetzgebung ist eine Tat der Freiheit.

Und nun ergibt sich ein eigentümliches Dilemma. Sittliches Handeln heißt frei handeln, und ohne Freiheit ist schlechterdings auch Sittlichkeit unmöglich. Denn das Wesen der Sittlichkeit steht und fällt ja gerade mit der Möglichkeit, den Glückseligkeits-Imperativen, die kausal den Willen so stark zwingen wollen, nicht zu folgen, sondern Sittlichkeits-Imperative frei zu wählen. Nun aber hatte die Kritik der

reinen Vernunft zu dem Ergebnis geführt, daß es eine Freiheit nicht gibt. Denn alles in der Welt wird beherrscht von der Kategorie von Ursache und Wirkung, alles ist in diese eherne Kette eingeschlossen. Hier stehen wir also vor jenem tiefsten Problem, das eigentlich der Kantischen Gedankenentwickelung den stärksten Anstoß gegeben hat: Wie kann Freiheit mit Kausalität bestehen?

Zunächst muß zweierlei von vornherein festgestellt werden: Sicherlich, im Reiche der Natur gibt es keine Freiheit, hier folgt eins immer notwendig aus dem andern, kein Glied kann sich von dieser Verbindung losreißen, um — und das eben verstehen wir doch unter Freiheit — von sich aus, ohne selbst bedingt zu sein, eine Reihe von Wirkungen hervorzurufen. Und sodann: Freiheit ist kein Gegenstand der Erkenntnis und kann es nie werden. Diese beiden Ergebnisse der Kritik der reinen theoretischen Vernunft bleiben also unangetastet.

Wenn es nun also in der Natur keine Freiheit gibt, so könnte sie nur gesucht werden in einer höheren Ordnung außerhalb ihrer. Und das läßt sich in der Tat nicht zwar erkennen, wohl aber in etwa vorstellig machen. Die Natur, d. h. die gesetzmäßige Ordnung der Erscheinungen wird ja erst von der Vernunft erzeugt, sie schlingt die eherne Kausalkette um das Weltall, sie also bringt erst, wenn man so sagen darf, die Unfreiheit in das Naturgeschehen hinein. Vielleicht aber ist sie selbst frei, ja man muß sich schließlich notgedrungen vorstellen, daß sie es ist. Wenn Raum und Zeit, wenn die Kategorien die Formen sind, in denen und durch welche die Vernunft die Dinge ordnet, kann sie selbst dann auch wohl dieser Formung unterworfen sein? Muß nicht die Vernunft selbst erhaben über Raum und Zeit, erhaben über die Kategorie von Ursache und Wirkung, d. h. also frei sein? Wie das

nun geschehen kann, darüber können wir nichts Näheres aussagen, es bleibt dabei, daß wir Freiheit nicht erkennen können, wir können sie nur uns vorstellig machen, nur allgemein noch denken. Erkennbar ist nur die Welt der Erscheinungen, die sinnlich erfahrbare (empirische) Welt, dagegen die (mögliche) Freiheit gehört einer Welt an, die nur noch denkbar, nur allgemein für den menschlichen Intellekt noch faßbar, oder intelligibel ist.

Damit sind also zunächst die theoretischen Schwierigkeiten beseitigt, die der bloßen Möglichkeit der Freiheit in unserem Denken entgegenstehen. Und es zeigt sich, daß diese Schwierigkeiten nur auf der Basis des Kantischen Systems beseitigt werden können. Denn gäbe es keine Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich, fielen beide zusammen, deckte sich die erkennbare Welt vollkommen mit der an sich seienden Welt, so wäre in keiner Weise vorstellbar, wie etwas der Herrschaft des Kausalgesetzes entzogen, d. h. frei sein könne.

Noch aber bleibt eine große Schwierigkeit bestehen. Auch der Mensch gehört ja der empirischen Welt an, ist ein Naturwesen, dem Kausalgesetz wie alles andere unterworfen, also auch unfrei; zugleich aber soll er nun als Vernunftwesen einer anderen intelligiblen Welt angehören und frei sein. Wie ist das möglich? Wie kann der Mensch zugleich frei und der Notwendigkeit, den Naturgesetzen unterworfen sein?

Wenn wir von der Unfreiheit des Menschen sprechen, so haben wir nicht bloß die einzelnen Handlungen im Auge, welche durch tausend andere Naturerscheinungen bedingt sind, z. B. das Erreichen eines ehrgeizigen Planes durch zufällige äußere Umstände, die Mittel und Kräfte, die jemandem zu Gebote stehen u. s. w. — wir gehen viel weiter, wir meinen,

daß der handelnde Mensch im Handeln selbst bereits unfrei ist, daß schon, wenn er einen Entschluß faßt, er nur einem notwendigen, durch tausendfache Ursachen allseitig bedingten Impulse gehorcht, wie der Stein dem Impulse desjenigen gehorcht, der ihn geschleudert hat. So ist nicht nur das einzelne Willensmotiv, sondern die ganze Willensrichtung z. B. bedingt durch überlieferte Meinungen, diese wiederum durch bestimmte Einflüsse der Erziehung und Bildung, der Vererbung u. s. w., diese ihrerseits durch Rassenunterschiede, klimatische Einflüsse u. dgl., welche weiterhin kausal abhängen von allgemeinen Gesetzen des animalischen Lebens, die wiederum bedingt sind von tellurischen Ursachen, von Gesetzen der Erdformation, der Planetenbildung und so fort. In der Tat hat unter diesem Gesichtspunkte der Mensch kein Recht, für sich den Vorzug der Freiheit in Anspruch zu nehmen. Jede seiner Handlungen, jeder Entschluß, ja jede erste leise Gedankenregung, die einen solchen Entschluß vorbereitet, sind eine notwendige Folge seines Charakters, der wiederum durch zahlreiche Ursachen bedingt ist. Wer diesen Charakter vollständig zu durchschauen vermöchte, könnte auch jene genau vorausbestimmen. Wer den Charakter Macbeths kennt, weiß ganz genau, daß er unter gegebenen Umständen auch zum Mörder wird, um seinen Ehrgeiz zu befriedigen. So könnte ein Herzenskündiger, der alle die unendlich verwickelten Erscheinungsformen eines Charakters völlig in ihrer Einheit zu durchdringen vermöchte, dessen Entwickelung ebenso genau vorausberechnen, wie der Astronom die Bahn des Planeten bestimmt. Wo gibt es also hier eine Freiheit? Ebensogut, bemerkt Spinoza sarkastisch, könnte der Pfeil sagen, er fliege aus freiem Antriebe, da sein Flug doch nur die proportionale Wirkung der Kraft ist, mit welcher die Sehne

des Bogens geschnellt wurde, und der Elastizitätsgesetze, denen diese dabei folgte.

So viel ist also zweifellos gewiß: Der Charakter des Menschen, der in den Weltlauf verflochten ist, der in Entschlüssen, Taten zur Erscheinung kommt, den wir durch Erfahrung kennen lernen können, mit einem Worte also dieser in der Erfahrung zu Tage tretende oder empirische Charakter ist gänzlich unfrei, in die Kausalkette unweigerlich eingeschlossen, wie jeder andere Erfahrungsgegenstand. Soll es also Freiheit geben, so muß neben dem empirischen Charakter noch ein intelligibler vorhanden sein, d. h. ein solcher, der dem unerkennbaren intelligiblen Vernunftreich angehört, in dem allein Freiheit denkbar ist. Dann könnten wir uns das Verhältnis beider nur so vorstellen, daß der intelligible Charakter des Menschen die unerkennbare geheimnisvolle Wurzel des empirischen ist. Dieser wäre also irgendwie die Wirkung oder das Produkt von jenem, der erstere frei, der letztere unfrei, dem Kausalgesetz unterworfen. Der intelligible Charakter könnte also unendlich viele verschiedene empirische Charaktere erzeugen; ist aber einer von diesen wirklich geworden, so folgen alle Handlungen des Menschen aus ihm mit unerbittlicher Notwendigkeit.

Daß diese tiefsinnige Lehre vom intelligiblen Charakter — für Schopenhauer ist sie neben der Lehre von Raum und Zeit der schönste Edelstein in der Krone des Kantischen Ruhmes — keine bloße Fiktion ist, beweist ein Blick auf das wirkliche Leben. Jeder empfindet beim Handeln die Gewalt des Kausalgesetzes, die ihn ebenso vorwärts treibt, wie der Stein von den Wellen unerbittlich fortgerissen wird, — und doch fühlt er sich gleichzeitig als frei, er meint, auch anders handeln zu können; oder, um Kantisch zu reden: seine empi-

rische Charakteranlage treibt ihn mit unerbittlicher Gewalt vorwärts, und doch, von dem unerforschlichen Ursprung seines Wesens, vom intelligiblen Charakter her, weht ihn der Odem der Freiheit an. Und schließlich gibt es für den Zusammenhang des empirischen und des intelligiblen Charakters keinen augenscheinlicheren Beweis, als die Tatsache des Gewissens und der Reue. Denn die Reue entspringt ja doch lediglich daraus, daß erst nach geschehener Tat die Freiheit ganz zum Bewußtsein kommt, die vorher, unter der Einwirkung der Naturkausalität, gar nicht oder nur leise bemerkbar war. Und die Höllenqualen, welche das Gewissen bereitet, beruhen gerade darauf, daß es dem Menschen zuruft: diese deine Tat ist ein genaues Abbild deiner selbst, sie folgte mit Naturnotwendigkeit aus deinem (empirischen) Charakter, und unter gegebenen Bedingungen würdest du nicht anders handeln; und doch könntest du anders handeln, wenn du deinen Charakter umwandeltest, der in seinen tiefsten Wurzeln frei ist. Das Gewissen sagt dem Verbrecher, was Goethe im orphischen Urwort ausspricht:

> Nach dem Gesetz, wonach du angetreten,
> So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen.

Aber, fügt es hinzu, du hättest eben anders antreten, durch eine völlige Neuschöpfung deines Charakters den schlimmen Taten vorbeugen können. Indessen diese völlige Umwandlung des empirischen Charakters durch den intelligiblen, die sittliche Wiedergeburt des einzelnen Menschen, ist das Schwierigste was es gibt, so schwierig, daß Augustinus sie ohne göttliche Hilfe geradezu für unmöglich erklärt. Eben aus dieser Einsicht, einerseits in die Verderbnis des eigenen Charakters, anderseits in die Schwierigkeit, wenn nicht Unmöglichkeit, ihn durch eine Tat der Freiheit völlig umzu-

wandeln, aus der Einsicht in diesen Zwiespalt entsteht die Verzweiflung, der so viele von Gewissensqualen Gefolterte erliegen. —

Somit ist wenigstens die Möglichkeit der Freiheit für den einzelnen Menschen dargetan, d. h. es sind die Widersprüche aus dem Wege geräumt, in welche die Vorstellung der Freiheit unser Erkenntnisvermögen, welches überall nur eine Verknüpfung nach Ursache und Wirkung kennt, verwickelt, und es ist gezeigt worden, in welcher Weise die menschliche Freiheit, wenn es überhaupt dergleichen gibt, gedacht werden muß. Daß es aber nun eine solche Freiheit für den Menschen gibt, dafür haben wir nur einen Beweisgrund: die Tatsache des sittlichen Handelns. Nur im sittlichen Handeln und durch dasselbe werden wir uns unserer Freiheit bewußt. Würden die Menschen bloß ihren Instinkten und Neigungen folgen, würde ihr Streben ausschließlich das eigene Wohl, in letzter Instanz also die Glückseligkeit, im Auge haben, so würde auch der Gedanke an eine Freiheit nie haben entstehen können. Wer unter der Einwirkung einer Neigung handelt, wem, wie Macbeth, eine starke Neigung oder Leidenschaft (hier also die Ehr- und Herrschsucht) den Weg zum vermeintlichen Glücke zeigt, der wird unwiderstehlich von einer Tat zur andern weitergetrieben, so gut wie der vom Berge herabrollende Felsblock, von der Schwerkraft getrieben, eiligst herabstürzt, bald sich überschlägt, nun zerstörend wirkt, dann selbst zertrümmert wird, bis er völlig vernichtet ins Tal sinkt. Erst wenn wir sittlich handeln, geschieht es unter der Vorstellung der Idee der Freiheit, fühlen wir uns als freie Wesen, weil wir dem unwiderstehlichen Drange nach Beförderung des eigenen Wohles, der alles Seiende beherrscht, uns zu entziehen im stande sind, weil wir nicht die Hand-

lungsweise wählen, die unserer Neigung entspricht, sondern die, welche das Sittengesetz befiehlt.

Sonach ist die Freiheit zwar für die theoretische Vernunft „nur“ eine Idee, sie gibt nicht die Vorstellung von etwas Wirklichem, ist unerkennbar; für die praktische Vernunft aber ist sie etwas Wirkliches, denn — wie es die deutsche Sprache mit unübertrefflicher Feinheit ausdrückt — sie wirkt eben, nämlich überall da, wo sittlich gehandelt wird. Die Idee der Freiheit hat also, wie Kant sich ausdrückt, nicht theoretische wohl aber praktische Realität. Die theoretische Vernunft kann keine Idee als etwas Wirkliches anerkennen, die praktische Vernunft aber, wenigstens insoweit aus ihr sittliche Gesetzgebung entspringt, kann ohne die Idee der Freiheit nicht bestehen, sie fordert, daß sie existiere, oder wie Kant sich ausdrückt, Freiheit ist eine notwendige Forderung, oder ein Postulat, der praktischen Vernunft.

Wenn aber dies so ist, wird man dann nicht vermuten dürfen, daß auch die anderen reinen Ideen für die praktische Vernunft eine Wirklichkeit besitzen, welche die theoretische ihnen nicht zugestehen kann und darf? Vielleicht sind insbesondere die beiden Ideen, welche neben der Freiheit noch aus der reinen Vernunft entspringen, nämlich die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes, ebenfalls Postulate der praktischen Vernunft, also für sie etwas Wirkliches. So ist es in der Tat. Weil es ein sittliches Handeln gibt, darum muß es auch eine Unsterblichkeit und einen Gott geben.

Eine einfache Überlegung kann das sehr bald begreiflich machen. Das sittliche Handeln bekundet sich immer erst dadurch, daß alle Selbstliebe zu Boden geschlagen wird, daß,

ungeachtet aller Triebfedern, welche auf das eigene Wohl abzielen, nur die Pflicht uns leitet. Da wir nun aber Naturwesen sind, welche der Eigenliebe und dem Eigennutz niemals ganz entsagen können, so gibt es keine moralische Vollkommenheit unter den Menschen, diese ist nur ein Ziel, dem wir zustreben. Solange wir aber Menschen, Naturwesen sind, ist es unmöglich, dieses Ziel zu erreichen, — erst wenn wir unser natürliches Dasein, aus dem alle egoistischen Triebfedern entspringen, abgestreift haben, erst nach dem Tode also ist ein Zustand der moralischen Vollkommenheit denkbar. Wenn also die Stimme der Sittlichkeit in uns keine leere Täuschung ist, so muß es eine Fortdauer nach dem Tode geben, so müssen wir als moralische Persönlichkeit — und nur als solche — weiterleben, nachdem unsere Existenz als sinnliche Naturwesen beendet ist, um nun in unendlicher Zeit dem Zustande moralischer Vollkommenheit entgegenzureifen, den wir vorher, im zeitlich begrenzten Leben, im irdischen Dasein, nicht erreichen konnten.

Soll nun aber, muß man weiter fragen, dieser Gegensatz zwischen dem Menschen als Naturwesen und als sittliches Vernunftwesen unversöhnt fortbestehen? Für Kant mag es kaum einen schrofferen Gegensatz geben als diesen. Als Naturwesen strebt der Mensch, gleich allen anderen Wesen, nach Erhaltung und Beförderung seines Daseins, mit einem Worte nach Glückseligkeit, als moralisches Vernunftwesen strebt er nach der höchsten Vollendung der Sittlichkeit, nach der Tugend. Beides ist streng geschieden; wer dem eigenen Glücke nachstrebt, kann nicht zugleich sittlich vollkommener werden, und wer den Pfad der Tugend beschreitet, muß darauf verzichten, auch Glückseligkeit dabei zu erreichen. Man kann im irdischen Dasein immer nur einen der beiden Wege gehen, und steht

zwischen beiden jederzeit wie Herkules am Scheidewege. Und doch müssen schließlich beide Wege an einem Punkte zusammenführen; das erfordert die Idee der moralischen Vollkommenheit. Daß eine größere Vervollkommnung im Sittlichen auch einen größeren Anspruch auf eigenes Glück gibt, fordert diese Idee nicht; wohl aber daß mit der moralischen Vollkommenheit, welche mit der höchsten Würdigkeit, glücklich zu sein, gleichbedeutend ist, auch die höchste Stufe des Glücks oder die Glückseligkeit wirklich erreicht werde. Das ist aber nur denkbar, wenn alles Naturgeschehen einem höheren, nämlich moralischen Endzwecke unterworfen ist, und dies können wir uns wiederum nur vorstellig machen, wenn wir annehmen: es gibt einen moralischen Welturheber oder einen Gott, d. h. ein höchstes Wesen, das die Natur schließlich hinlenkt auf den Punkt, wo Tugend und Glückseligkeit sich verbinden, wo das höchste Gut, wie der Ausdruck der Griechen lautet, d. h. die vollkommene Einheit von Tugend und Glückseligkeit, wirklich erreicht wird. — —

Man sieht leicht, daß die Idee der Unsterblichkeit und des Daseins Gottes nicht ebenso unbedingt mit der Tatsache des sittlichen Handelns verknüpft sind als die Idee der Freiheit, daß also für sie auch nicht mit derselben Notwendigkeit die praktische Realität feststeht. Aber immerhin sind auch sie Forderungen (Postulate) der praktischen Vernunft. Wo Sittlichkeit ist, überall da mag auch wohl das Bewußtsein lebendig werden, daß es einen Gott, und daß es Unsterblichkeit gibt. Wir können sie nicht erkennen, — insofern bleibt also das Resultat der „Kritik der reinen Vernunft“ durchaus unangetastet bestehen — aber dennoch haben sie für uns praktische Realität.

Hier zeigt sich gegenüber der theoretischen Vernunft die

Überlegenheit, der Vorrang oder, wie Kant sagt, das **Primat** der praktischen Vernunft. Für erstere liegen die Ideen am Rande ihres Gesichtskreises und sind deshalb nicht erreichbar, für die praktische Vernunft sind sie durchaus etwas Wirkliches. Alle theoretische Einsicht kann auch zur Regel für das praktische Handeln des Menschen werden, aber nicht alles Vernünftige, wodurch das menschliche Tun geleitet wird, kann auch erkannt werden. Überhaupt ist ja nicht die Erkenntnis das Erste, sondern die Tat; die Erkenntnis ist ein Produkt des menschlichen Willens, nicht umgekehrt. So lehrt es auch die Geschichte des menschlichen Geistes: es gab lange Zeit bereits ein von der praktischen Vernunft geleitetes Streben nach höheren Zielen, ehe die Vernunfterkenntnis hinzutrat, um es stärker zu erleuchten. Und so gewinnt überhaupt alles menschliche Streben, insbesondere das moralische, seine hauptsächliche Kraft gerade durch das, was der Erkenntnis unerreichbar ist, durch die Ideen. Für die Erfahrung gelten diese nichts, für die Tat alles; nichts ist verkehrter, als Ideen in der Erfahrungswelt mit dem Lichte des Verstandes suchen und prüfen zu wollen — aber nichts auch verkehrter, als sich gegenüber dem menschlichen Streben auf die Erfahrung zu berufen zum Erweise, daß Ideen nichts Wirkliches seien, dem sittlich Strebenden mit kaltem Spott zuzurufen, daß es ja Freiheit und Tugend nicht gebe, dem, der sich um eine Erhöhung und Veredlung des menschlichen Gemeinschaftslebens bemüht, vorzuhalten, der vollkommene soziale Zustand sei eine Chimäre, dort, wo nach dem Göttlichen gestrebt wird, ungläubig zu betonen, das sei „nur" ein Ideal, also nichts Wirkliches. Wirklich sind allerdings alle diese Ideen nicht im Sinne der Erkenntnis, aber sie besitzen ja eine andere Wirklichkeit, nämlich, im Menschen selbst lebendige, zum Handeln

aufrufende Tat zu sein. Es kann keine höhere Art von Wirklichkeit geben, weil wirklich, wie schon der Name sagt, immer etwas ist, was wirkt, also unmittelbar in den lebendigen Zusammenhang des Geschehens eingreift.

* * *

Und so ist also nach dem Ergebnis der Kantischen Moralphilosophie der Mensch ein Bürger zweier Welten, der sinnlichen Welt der Erscheinungen, oder der Natur, und der intelligiblen Welt der Freiheit. Dort ist er wie jedes Wesen, wie alle Dinge, den Naturgesetzen unterworfen und in die eherne Kette der Kausalität unweigerlich verflochten; hier dagegen ist er frei und er ist autonom d. h. sein eigener Gesetzgeber, er entnimmt, wenn und soweit er sittlich ist, alle Bestimmungen nur aus sich selbst, aus der reinen Vernunft, und damit erhebt er sich unendlich über alles, was irgendwo im Zusammenhange der Natur mit ihm verglichen werden könnte. Selbst die Gesetze dieses Naturzusammenhanges sind ja Gesetze, die erst der Mensch den Dingen gegeben hat, so daß die gesamte Natur schließlich nur als der Schauplatz erscheint, der für den Menschen bestimmt ist, um seiner wahren Heimat, der sittlichen Welt der Freiheit, entgegen zu reifen. —

Die ganze bedeutsame Wendung, welche Kant der geistigen Entwickelung der Menschheit gegeben hat, tritt hier in schärfster Weise zutage. Man braucht ihn nur etwa mit Spinoza zu vergleichen, um diesen Unterschied handgreiflich vor Augen zu haben. Für diesen ist der Mensch lediglich ein Ding unter Dingen, eine flüchtige Spreu, die sogleich spurlos verweht in dem Riesenbau des unendlichen Alls. Darum gibt es für Spinoza keine höhere moralische Forderung, als die, sich mit

Bewußtsein diesem unendlichen All hingugeben, aufzugehen in dem großen Zusammenhange der Natur. Dieses Gefühl der völligen Ohnmacht des Menschen gegenüber der Natur schildert im spinozistischen Sinne z. B. Goethe in seinem Aufsatze „die Natur": „Natur! Wir sind von ihr umgeben und umschlungen, — unvermögend, aus ihr herauszutreten und unvermögend, tiefer in sie hinein zu kommen. Ungebeten und ungewarnt nimmt sie uns in den Kreislauf ihres Tanzes auf und treibt sich mit uns fort, bis wir ermüdet sind und ihrem Arm entfallen. . . Sie spritzt ihre Geschöpfe aus dem Nichts hervor und sagt ihnen nicht, woher sie kommen und wohin sie gehen. Sie sollen nur laufen, die Bahn kennt *sie*. . . . Sie hat mich hereingestellt, sie wird mich auch herausführen. Ich vertraue mich ihr. Sie mag mit mir schalten. Sie wird ihr Werk nicht hassen. Ich sprach nicht von ihr. Nein, was wahr ist und was falsch ist, alles hat sie gesprochen. Alles ist ihre Schuld, alles ist ihr Verdienst."

Auch Kant hatte sich in seiner Jugend diesen Gedanken mit Leidenschaft hingegeben und im Hinblick auf die räumliche und zeitliche Unermeßlichkeit des Weltalls gern den Gedanken ausgesponnen, welche Torheit es sei, daß der Mensch sich von dieser Kette losreißen und eine Sonderstellung für sich einnehmen wolle. Jetzt ist diese Losreißung nicht nur vollzogen, sondern der Mensch gegenüber der Natur ins Riesengroße gewachsen: diese ist seinen eigenen Gesetzen unterworfen. Und wenn einstmals die Vorstellung von der Grenzenlosigkeit der Welt in Raum und Zeit seine Vernunft geängstigt hatte, so ist diese Vorstellung jetzt längst zu einem trügerischen Schein herabgesunken, den die Vernunft ihm vorgegaukelt hat. Eine andere und selbst höhere Unendlichkeit hat er nun in der Brust des Menschen entdeckt, in der Sittlichkeit und dem auf unend-

liche Ziele hinweisenden moralischen Streben. Im unbewußten, vielleicht auch im bewußten Hinblicke auf diese Entwickelung, die sein eigenes Denken und das der ganzen Menschheit genommen, hat Kant diesen Gegensatz in den schönen Worten geschildert, welche die „Kritik der praktischen Vernunft“ beschließen: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir.* Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußeren Sinnenwelt einnehme und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an, und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich, nicht wie dort in bloß zufälliger, sondern allgemeiner und notwendiger Verknüpfung erkenne. Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines tierischen Geschöpfes, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Das zweite erhebt dagegen meinen Wert, als einer Intelligenz, unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz

mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens so viel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt."

Siebentes Kapitel.

Praktische (angewandte) Ethik.

I.

Anthropologie (pragmatische und moralische).

Alles menschliche Bestreben in seiner unendlichen Mannigfaltigkeit erhält, wie wir sahen, seine Formierung, seine höchste Einheit, durch die Idee der Freiheit. Frei handeln heißt aber nichts anderes als vernunftgemäß handeln, dem reinen Vernunftgebot folgen oder sittlich handeln. Dies alles sind Wechselbegriffe, die ich miteinander vertauschen kann. Die letzte Aufgabe menschlicher Entwickelung, das höchste Strebensziel des Einzelnen wie der gesamten Menschheit kann ich also bestimmen, indem ich sage: je fester wir die Idee der Freiheit ins Auge fassen und ihr zu folgen suchen, oder je mehr wir alles Tun und Lassen den reinen (d. h. apriorischen nicht empirisch bestimmten) Vernunftgeboten unterordnen, oder je mehr und je strenger unser Leben durch kategorische Imperative reguliert wird und sich einfügt in eine gesetzliche Ordnung, die einheitlich für alle Menschen gilt, oder kurz gesagt, je mehr wir uns dem Ideal sittlicher Vollendung nähern, desto mehr erfüllen wir unsere Wesensbestimmung, in desto höherem Grade sind wir eigentlich Menschen. Denn Freiheit, Vernunft, Sittlichkeit sind es eben, die den Menschen von allen anderen Wesen vollkommen unterscheiden.

Bezeichnet man diese fortschreitende Gesamtentwickelung der Menschen als Kultur, so wäre also ethische Kultur deren letztes Ziel, zugleich aber auch deren eigentlicher, wesentlicher, kernhafter Inhalt, da der Mensch ja nicht als Naturwesen, sondern nur vermöge des spezifisch Menschlichen, d. h. vermöge seiner Begabung zur Freiheit, Vernunft und Sittlichkeit, einer Kultur fähig ist.

Der Weg aber, der die Menschen, den Einzelnen wie die gesamte Menschheit, aufwärts führt zu den höchsten Zielen ethischer Kultur, ist ein langer, steiler und mühseliger, und es bedarf immer wieder des erneuten Hinblicks auf die leitenden Ideen der Freiheit und der sittlichen Vollendung, immer wieder also der Prüfung alles Menschlichen an den höchsten Vernunfteinsichten und Vernunftgeboten, um den Weg nicht zu verfehlen. Bezeichnet man die Gesamtheit erfahrungsmäßiger Einsichten über das Wesen des Menschen (aus denen natürlich ebensoviel praktische Normen entspringen können) als Anthropologie (Lehre vom Menschen), so bedürfte es also der umfassendsten anthropologischen Erkenntnis und ihrer sorgfältigsten Prüfung an den Ideen der Freiheit und der sittlichen Vollendung oder, mit anderen Worten, der immerwährenden reichsten Anwendung dieser Ideen auf die empirische Menschenkenntnis, um den letzten Zielen ethischer Kultur möglichst nahe zu kommen. Durch diese Anwendung geschieht der Strenge des Sittengesetzes natürlich keinerlei Abbruch. Denn für die Ideen der Freiheit und der sittlichen Vollendung, für die reinen Gebote der praktischen Vernunft gilt natürlich, was bei Kant für alle formenden Prinzipien der reinen Vernunft gilt: daß sie zwar vor aller Erfahrung (a priori) gelten, aber nur auf Erfahrung angewandt werden können, nur in ihr Geltung und Bedeutung heben. Ethik kann es also nur innerhalb der Menschenwelt

geben, jenseits dieser menschlichen Erfahrungswelt, in irgend einem transcendenten außermenschlichen Bereich, hat der ganze Begriff von Sittlichkeit keinen Sinn und keine Bedeutung. Darum kann, ja, es muß, wie Kant sagt, alle Ethik auf Anthropologie (empirische Menschenkenntnis) angewandt, nur darf sie nicht darauf gegründet werden, weil sonst ihre Gebote, als aus der Erfahrung entsprungen, keine allgemeine und notwendige Geltung hätten, also auf diese Weise nicht Gesetze der Sittlichkeit, sondern nur Regeln der Klugheit und des Glückseligkeitsstrebens gewonnen würden.

Man kann die gesamte Anthropologie in zwei Hauptgebiete scheiden: diejenige, welche sich mit dem Menschen als Naturwesen, und die, welche sich mit ihm als freies Vernunftwesen beschäftigt. Kant nennt die erstere physiologische, die zweite pragmatische Anthropologie. „Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was Er, als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht oder machen kann und soll.“ So würde es zur physiologischen Anthropologie gehören, nachzuforschen, auf welchen Naturursachen das Erinnerungsvermögen beruht, in welcher Art die Vorstellungen bleibende Spuren im Gehirn oder in gewissen Nervenfasern zurücklassen; wenn man aber bei sich und bei anderen Menschen vielfach beobachtet hat, welchen Wert ein gutes Erinnerungsvermögen besitzt, was dem Gedächtnis nutzt oder schadet, und dann die so erworbenen Kenntnisse nutzbringend zur Stärkung des eigenen Gedächtnisses verwertet, so würde dies alles zur pragmatischen Anthropologie gehören.

Nun ist es offenbar für den Menschen, auch in Rücksicht auf seine höchsten Lebenszwecke, von größter Bedeutung, zu wissen, welchen Naturbedingungen sein Dasein unterliegt. Doch

steht eben dieser physiologische Teil der Anthropologie, — der gleichsam nur ein Spezialgebiet der allgemeinen Naturerkenntniß darstellt — nur indirekt, nur gleichsam von der negativen Seite her, mit der Ethik im Zusammenhang, weil er ja in dem Umkreis verbleibt, wo Freiheit nicht praktisch realisierbar ist. Weit wichtiger und bedeutungsvoller ist in dieser Rücksicht der Zweig der Menschenkenntnis, der den Menschen und die Menschen betrachtet, wie sie als frei handelnde Wesen auftreten und sich zu sich selbst, wie wechselseitig zueinander, verhalten oder verhalten können und sollen. Dieser pragmatischen Anthropologie, der im eigentlichen Sinne so zu nennenden Menschen- und Weltkenntnis, hat darum auch Kant vorzugsweise seine Aufmerksamkeit zugewandt wie allem, was dem spezifisch Menschlichen am nächsten lag und in dem Maße, als dies der Fall war. Die Vorlesungen über dieses Thema bildeten darum auch einen bevorzugten Zweig seiner akademischen Vorträge, und er hat in ihnen eine Fülle der feinsten Beobachtungen entwickelt, welche eine oft überraschende Menschenkenntnis verraten und deutlich zeigen, mit welcher Ausdauer unermüdlicher Beobachtungen und Reflexionen er sich im Umkreis alles Menschlichen heimisch zu machen suchte.*)

Von der pragmatischen Anthropologie könnte man ein spezielles Gebiet noch abzweigen und als moralische Anthropologie bezeichnen. Denn während mancherlei Beobachtungen und Erfahrungen auf menschlichem Gebiete zumeist nur das Material zu Regeln der Klugheit, der Nützlichkeit u. dgl., selten und nur

*) Der wesentliche Inhalt dieser Vorlesungen ist noch zu Lebzeiten Kants in einer selbständigen Schrift „Anthropologie in pragmatischer Absicht“ (1798) veröffentlicht worden. — Vgl. auch die vorkritische Schrift „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ (s. oben S. 158).

indirekt zu praktischen sittlichen Imperativen abgeben, so gibt es andere, die unmittelbar zu den letzteren hinüberleiten und oft in so enger Beziehung zur sittlichen Erkenntnis stehen, daß eine falsche Philosophie diese anthropologischen, insbesondere psychologischen, Vorbedingungen sittlichen Handelns leicht mit letzterem selbst verwechselt und so Psychologie und Ethik heillos vermischt. Zur ersteren Art würden z. B. die Erfahrungen über die Entwickelung unserer sinnlichen und Verstandeskräfte (wie in dem obigen Beispiel über das Gedächtnis) gehören, zur letzteren Art die Erfahrungen über die menschlichen Affekte und Leidenschaften, über die Temperamente u. dgl. Die individuelle ethische Kultur wird sicherlich in starkem Maße dadurch beeinflußt werden, ob und inwieweit man die menschlichen Affekte und Leidenschaften kennt und die Fähigkeit gewonnen hat, diese bei anderen richtig zu bewerten und bei sich selbst soweit zu beherrschen, daß die Stimme der Vernunft zur Geltung kommen und jene gleichmäßige, gelassene Stimmung des Gemüts jederzeit hergestellt werden kann, welche allein zur willigen Aufnahme objektiver Vernunftgebote disponiert. Nur muß man solche **Vorbereitung** zum Sittlichen nicht mit diesem letzteren selbst verwechseln, und nichts ist törichter, als z. B. die Beherrschung der Affekte oder gar deren möglichste Unterdrückung für etwas Sittliches ausgeben zu wollen.

* * *

Selbst hier also, bei der moralischen Anthropologie, handelt es sich nur um eine Vorbereitung und Vorstufe, um eine Art Propädeutik der Sittlichkeit, — nicht um diese selbst. Vom Sittlichen können wir erst dann sprechen, wenn es sich nicht mehr um vereinzelte Beobachtungen und Erfahrungen handelt, die in jenem Falle und für diese besondere Art von Menschen gelten, in anderen Fällen und für andere Menschen aber nicht,

sondern nur dann, wenn gesetzliche Normen in Frage kommen, d. h. solche, die für alle Menschen und in jedem Falle, unbedingt und notwendig, gelten.

Betrachten wir nun das menschliche Leben unter dieser höchsten Norm alles Sittlichen, oder, anders ausgedrückt, wenden wir diese höchste Norm, welche allein das Sittengesetz darstellt, auf die erfahrbare Wirklichkeit des menschlichen Daseins an, so haben wir zwei Hauptgebiete zu unterscheiden: nämlich solche Gesetze, welche sich nur auf äußere Handlungen und solche, welche sich auch auf die (inneren) Motive dieses Handelns beziehen. Jene ersteren Normen nennen wir solche der Legalität (der bloßen Gesetzlichkeit) — sie fordern, daß unser äußeres Tun mit dem Sittengesetz übereinstimme; die letzteren dagegen sind Normen der Moralität (Sittlichkeit) — sie fordern, daß auch unsere Gesinnung, das Motiv, die Maxime, aus welcher eine Tat hervorgeht, mit dem Sittengesetz übereinstimme. Wenn der Krämer z. B. einen Kunden reell bedient nnd nicht übervorteilt, so handelt er zunächst nur legal; wobei es aber ganz ununterschieden bleibt, ob er dies tut, um seinen Kundenkreis zu erweitern, sich Ansehen zu erwerben u. dgl. Erst wenn jenes legale Handeln lediglich aus rechtlicher Gesinnung, allein um der Pflicht willen, geschieht, wenn nichts als diese Maxime sein Tun inspiriert, handelt er auch sittlich.

Der Inbegriff der Normen der ersteren Art, die nur auf Legalität abzielen, ist die juridische, der der zweiten die ethische Gesetzgebung, und die philosophische Erkenntnis der ersteren ist die Rechtslehre, die der letzteren die Tugendlehre. Beide gehören zur angewandten Ethik oder, wie Kant sagt, zur Metaphysik der Sitten; aber man sieht leicht, daß, wie die pragmatische, insbesondere die moralische, Anthropo-

logie die Vorstufe zur Sittlichkeit, so innerhalb dieser wiederum das Recht die Vorstufe der Tugend, die Legalität die Vorstufe der Moralität bildet.

II.

Rechtslehre.*)

Wenn vom Rechte die Rede ist, so hat man wohl zu unterscheiden zwischen dem positiven Recht und der philosophischen Rechtslehre. Jenes stellt diejenige äußere Gesetzgebung dar, welche unter den Menschen wirklich geworden ist, und es ist Sache der juridischen Gelehrsamkeit (Jurisprudenz), diese positiven geltenden Gesetze und rechtlichen Institutionen zu kennen, zu registrieren, zu begründen, zu systematisieren u. s. w. In der philosophischen Rechtslehre aber handelt es sich nicht um das Recht, das wirklich gilt, sondern das unbedingt gelten soll, weil es aus der Vernunft, aus der Natur des Menschen als eines vernunftbegabten Wesens, entspringt, weshalb es im Gegensatz zu jenem positiven Recht auch Naturrecht heißt. Und wie die gesetzlichen Normen, die kategorischen Imperative der reinen Sittlichkeit (Moralität), so sind auch die des Rechtes (der Legalität) als solche zunächst durchaus unabhängig von aller Erfahrung, aller Wirklichkeit, hier also dem positiven Rechte. Die Gesetze der Sittlichkeit gelten unbedingt verpflichtend, auch wenn niemand da ist, der ihnen gemäß handelt, und so auch die des Naturrechts, selbst wenn das positive Recht ihnen noch so sehr widerspricht, selbst wenn, um mit Goethes Faust zu sprechen, „Recht und Sitte wie eine Krankheit schleichend sich forterben“ und niemand fragt „nach dem Rechte, das mit uns geboren ist“, d. h. nach dem Naturrechte, das aus der sittlichen Gesetzgebung entspringt. Das Sollen, das in diesem

*) Die Metaphysik der Sitten (1797): Erster Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre.

zum Ausdruck kommt, hat ebenso wie das reine ethische Sollen zunächst keinerlei Prüfung und Bewährung an den Maßstäben der Wirklichkeit zu erfahren, sondern allein an denen, welche die reine Vernunft dem denkenden Menschen darbietet.

Das Wesen des Rechts ist demnach dadurch bestimmt, daß es Sittlichkeit, von der äußeren Seite her betrachtet, ist. Wenn also das Sittengesetz in der Kantischen Formulierung sagt: Handle so, daß du jederzeit wollen kannst, die Maxime deines Handelns solle zum allgemeinen Gesetz der Menschheit werden; so würde die oberste Rechtsnorm lauten: Handle so, daß dieses dein Handeln sich in gesetzmäßigem Einklang befindet mit dem Handeln aller Menschen. Auch hier aber, wie bei der Moralität, handelt es sich nicht um den bestimmten Inhalt, sondern nur um die Form des Handelns. Diese Form besteht aber lediglich darin, daß es freies, vernunftbestimmtes Handeln ist. Also können wir die oberste Rechtsnorm auch so fassen: Handle so, daß deine Freiheit mit der **aller** Menschen bestehen kann. Mit anderen Worten: Jeder Mensch beschreibt in seinem Tun eine gewisse Sphäre der Freiheit, und es kommt beim Rechte alles darauf an, diese Sphäre so zu bestimmen, daß sie einerseits in sich selbst gesichert, gegen die Freiheitssphären der anderen wohl abgegrenzt ist, und anderseits sich mit denen aller Menschen in harmonischer Übereinstimmung befindet. Dementsprechend kann man die oberste Rechtsnorm auch in die drei einfachen Vorschriften gliedern, welche den Inbegriff aller Rechtspflichten bilden: „Wahre dein persönliches Recht; verletze kein fremdes; befördere, so viel an dir ist, die Gerechtigkeit, die jedem das Seine sichert.“ Sie entsprechen der Grundformel, welche der berühmte römische Rechtslehrer Ulpian aufgestellt hat: „honeste vive; neminem laede; suum cuique tribue!“ —

Das Recht stellt also gewisse äußere Beziehungen her, indem es die Freiheitssphären der Menschen gegeneinander abzugrenzen sucht. Solche Beziehungen können natürlich nur zwischen vernunftbegabten, der Freiheit fähigen Wesen, also nur zwischen einzelnen Persönlichkeiten stattfinden. Insofern ist also alles Recht zunächst nur Privatrecht. Handelt es sich hierbei um das Recht auf eine Sache, so sprechen wir von Sachenrecht, das Recht auf eine persönliche Leistung (durch Vertrag erworben) ist das persönliche Recht; und endlich kann beides so verbunden sein, daß das persönliche Recht auch zugleich Sachenrecht ist und umgekehrt: wir nennen diesen Fall das dinglich-persönliche Recht. Das wichtigste Beispiel der letzteren Art ist die Rechtsform der Ehe. Ein Gatte besitzt den anderen zunächst nur als Sache, zum Geschlechtsgenuß — das ist die natürliche Grundlage der Ehe. Bliebe es aber bloß bei diesem Verhältnis, so wäre, indem eine Persönlichkeit als Sache behandelt wird, deren Freiheit und damit die Freiheit und Würde des Menschen überhaupt aufgehoben. Indem aber nun die Besitzergreifung der beiden Personen eine gegenseitige ist, indem durch freie Übereinkunft auf beiden Seiten die Gleichheit hergestellt, so das sachliche Recht unmittelbar in ein persönliches verwandelt wird, so wird dadurch die menschliche Freiheit und Würde gewahrt und dem Vernunftgebot entsprochen. Also ist die rechtmäßige, dem Gesetz entsprechende Form nicht etwas Nebensächliches, sondern durch sie allein wird erst die natürliche Geschlechtsgemeinschaft ein der Vernunft und Freiheit angemessenes, kurz ein wahrhaft menschliches Verhältnis. Und es ergibt sich aus dem Gesagten auch schon von selbst, daß nur die Monogamie ein rechtmäßiges Verhältnis in diesem Sinne darstellen kann. —

Indessen alles Privatrecht schwebt in der Luft, solange es nicht erzwingbar ist. In der natürlichen Gemeinschaft der Menschen kann jederzeit die größere Macht sich mit dem Unrecht verbinden und dadurch alles Recht zunichte machen. Erst in der rechtlichen Gemeinschaft wird das Recht wirklich zum Recht, indem hier durch eine unwiderstehliche Macht, die der jedes einzelnen unendlich überlegen ist, das Recht geschützt, verteidigt und, wo es verletzt wurde, wieder hergestellt wird. Diese überlegene Macht ist der Gesamtwille einer organisierten Gemeinschaft von Menschen, welche wir alsdann Staat (politische oder bürgerliche Gesellschaft) nennen. In ihm und durch ihn wird alles Recht, auch das Privatrecht, zum öffentlichen Recht und dadurch allererst wirksam.

Aus alledem ergibt sich schon von selbst, daß der Staat für Kant gar keinen anderen Zweck haben kann als den, das Recht zu sichern und die Idee der Gerechtigkeit zu verwirklichen. Mit Plato teilt Kant vollkommen diese streng ethische Fassung des Staatsbegriffes: der ganze Inhalt des politisch-bürgerlichen Lebens, das ganze Wesen des Staates, sein einziger Daseinszweck ist beschlossen in dem einen Worte Gerechtigkeit. Kein anderer Zweck darf höher gestellt werden, niemals also darf etwa das Wohl, die Glückseligkeit einzelner Menschen, oder ganzer Gruppen im Staate befördert werden auf Kosten der Gerechtigkeit. Denn nicht Glückseligkeit wohl aber Gerechtigkeit fordert der kategorische Imperativ. Glück und Wohlergehen machen den Wert des Lebens nicht aus, der allein im sittlichen Inhalt liegt. Und wenn man solch strenge Auffassung mit dem bekannten Wort ironisieren zu können glaubt: fiat justitia, pereat mundus (Gerechtigkeit soll herrschen, mag auch die Welt dabei zu Grunde gehen), so antwortet Kant, er acceptiere dieses Wort durchaus im ernsten Sinne, aber er

übersetze es so: Gerechtigkeit soll herrschen, und wenn alle Schelme der Welt darüber zu Grunde gehen.

So hoch stellt Kant — ähnlich wie Plato — die Gerechtigkeit, daß ihm Ungerechtigkeit als das größte aller möglichen Übel gilt — alle anderen Übel, sagt er, die wir ausstehen mögen, sind nichts dagegen — und daß da, wo die Gerechtigkeit nicht gilt, ihm das menschliche Leben überhaupt wertlos erscheint, weil es eben kein menschliches mehr ist, das durch Freiheit, Vernunft, Sittlichkeit allein gekennzeichnet wird.

Folgerichtig erscheint der Rigorismus der Kantischen Ethik auf dem Gebiete des Rechts nirgendwo schärfer ausgeprägt als in seiner Theorie vom Strafrecht. Als Zweck der Strafe geben die einen an, daß man von der Begehung von Verbrechen wirksam abschrecken müsse, die anderen, daß man den Frevler bessern, noch andere, daß man die Gesellschaft vor Verbrechen schützen müsse u. s. w. Alledem steht die Auffassung Kants schroff entgegen: ihm ist die Strafe gar nichts anderes als ein Akt der Gerechtigkeit, ihr Zweck ist also nicht, irgend welchen Nutzen zu bringen, sei es für den Verbrecher selbst oder für andere, sondern ihr Zweck ist einzig und allein, die Gerechtigkeit zu sichern, das Recht da wieder herzustellen, wo es verletzt wurde, was nicht anders geschehen kann als nach dem Grundsatz der Wiedervergeltung: Auge um Auge, Zahn um Zahn! Wollte man einen Verbrecher um irgend welcher, scheinbar noch so plausibler, Nützlichkeitsgründe willen bestrafen, z. B. damit er als warnendes Beispiel für andere diene, zum Wohle des Ganzen der bürgerlichen Gesellschaft, dann dürfte man auch einen Unschuldigen bestrafen um des Staatswohles willen, oder einen Schuldigen straflos lassen, um gewisse Übel zu verhüten. In allen diesen Fällen aber

ist Recht und Sittlichkeit aufgehoben, welche jedes Motiv des Nutzens oder der Glückseligkeit streng von sich ausschließen. „Das Strafgesetz", sagt Kant, „ist ein kategorischer Imperativ, und wehe dem! welcher die Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre durchkriecht, um etwas aufzufinden, was durch den Vorteil, den es verspricht, ihn von der Strafe oder auch nur einem Grade derselben entbinde nach dem pharisäischen Wahlspruch: „es ist besser, daß ein Mensch sterbe, als daß das ganze Volk verderbe." Denn wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf Erden leben."

Von diesem Standpunkte aus verwirft Kant natürlich auch jedes Begnadigungsrecht und befürwortet die Todesstrafe, als die einzige, welche dem Morde angemessen sei, darum durch nichts anderes ersetzt werden könne. Denn dies eben fordert die Gerechtigkeit, daß jedem genau die Strafe werde, welche er verdient hat, daß dem Verbrecher eben dasselbe Übel zugefügt werde, welches er anderen zufügte. Darum hält Kant es für weniger schlimm, wenn die ausübende Gerechtigkeit irrt, einen Fehlspruch tut und etwa so einen Unschuldigen verurteilt, als wenn sie überhaupt nicht vorhanden ist, also gar keine Gerechtigkeit geübt wird und der anerkannte Verbrecher straflos bleibt. „Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflösete, müßte der letzte im Gefängnis befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit jedermann das widerfahre, was seine Taten wert sind und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat; weil es als Teilnehmer an dieser öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit betrachtet werden kann." — —

Es erhebt sich nun die Frage: wie kann die Gerechtigkeit in größtmöglicher Weise gesichert werden? oder mit anderen

Worten: wie muß der Staat, die Organisation des Gesamtwillens zur Herstellung der Gerechtigkeit, beschaffen sein, damit er wirklich, um mit Plato zu reden, ein sichtbares Abbild und Nachbild seines Urbildes, der Idee der Gerechtigkeit, sei? Es ist für die Kantische Anschauung selbstverständlich, daß auch hier im besten Falle nur eine fortschreitende Annäherung an diese Idee zu erreichen ist — wie ist sie möglich? Die Antwort darauf gibt das Staatsrecht (im philosophischen Sinne).

Wenn alles Recht nur Ausdruck der von der Vernunft erzeugten Gesetzmäßigkeit des äußeren Tuns ist, so kommt es offenbar am reinsten dann im Staate zum Ausdruck, wenn dieser, d. h. der Gesamtwille, sich nur auf das Gesetz richtet und das Gesetz von allen gewollt wird. Der Gesamtwille richtet sich nur auf das Gesetz, heißt: im Staate herrschen nicht Willkür und Gewalt, nicht Interessen und Stimmungen, sondern nichts anderes als das Gesetz; ihm sind alle ohne Ausnahme unterworfen (politische Gleichheit), und innerhalb seiner Schranken sind alle in ihrem Tun und Wollen unbeschränkt (politische Freiheit). Das Gesetz ist von allen gewollt, heißt: an der Gesetzgebung nehmen alle selbständigen Glieder des Staates ohne Ausnahme teil, niemand darf vom Staatsbürgerrecht und von der Teilnahme an der Gesetzgebung ausgeschlossen sein, es sei denn, daß er noch nicht oder nicht mehr ein wirklicher Mensch, d. h. ein vernunftbegabtes Wesen ist (Unmündige, Schwachsinnige u. s. w.). Ist dies der Fall, dann gibt es im Staate nur ein einziges Unrecht: nämlich die Verletzung des Gesetzes. Dieses selbst aber kann nicht Unrecht tun und unrecht sein. Das Gesetz kann wohl unter höheren als rein politischen Gesichtspunkten, vom rein ethischen, vom individuell-menschlichen Standpunkt aus, fehlen und irren, aber politisch, staatsrechtlich betrachtet kann es niemals Unrecht tun

und sein, — wenn es von allen gewollt, d. h. alle ausnahmslos an der Gesetzgebung beteiligt sind. Denn niemand kann sich selbst Unrecht tun, und hier gilt der alte juristische Grundsatz: volenti non fit injuria, d. h. du hast es selbst gewollt, also geschieht dir kein Unrecht.

Ist der Staat nun in solcher Weise organisiert, daß nur das Gesetz herrscht und das Gesetz von allen gewollt ist, so ist die Staatsform republikanisch — sie also ist die einzige Staatsform, welche der Vernunft und Sittlichkeit entspricht. Kant versteht indessen darunter nicht eine solche Staatsform, bei der das Volk nicht bloß Gesetzgeber sondern auch Herrscher (Souverän) ist — diese nennt er demokratisch, und er redet von ihr mit großer Geringschätzung — sondern lediglich eine solche Staatsform, welche die eben entwickelten Kennzeichen hat. Nur muß noch eine wichtige praktische Vorbedingung hinzugefügt werden, durch welche die republikanische Staatsform in ihrer Reinheit, nicht ausschließlich aber doch am sichersten, garantiert wird: die Trennung der Staatsgewalten. Das Gesetz wird gegeben, angewandt und ausgeführt, und dementsprechend gibt es eine gesetzgebende (legislative), rechtsprechende (richterliche) und ausführende (herrschende, exekutive) Staatsgewalt. Ist der Herrscher zugleich Gesetzgeber, so wird er allzuleicht in Versuchung geführt, nicht den Willen des Volkes sondern den eigenen im Gesetze zum Ausdruck zu bringen, ist er zugleich Richter, so wird er nur allzuoft das Recht in eigennütziger Absicht beugen. Dem allem wird durch vollkommene Trennung der drei Staatsgewalten wirksam vorgebeugt. Zwar kann es auch z. B. eine Despotie geben, in welcher der Geist der republikanischen Staatsform herrscht, d. h. wo der Despot so erleuchtet und aufgeklärt ist — und Kant dachte dabei namentlich an das Preußen Friedrichs des Großen —

daß er seine Gewalt nicht mißbraucht und, indem er als Herrscher auch Gesetzgeber ist, nichts anderes über sein Volk beschließt, als was dieses auch über sich selbst beschließen könnte. Doch ist hier alles eben abhängig von den zufälligen Eigenschaften einzelner Menschen, verbürgt ist die republikanische Staatsform nur in der Repräsentativ-Verfassung mit scharfer Trennung der drei Staatsgewalten. Und darin allein, sagt Kant, „besteht das Heil des Staates, worunter man nicht das Wohl der Staatsbürger und ihre Glückseligkeit verstehen muß, denn die kann vielleicht (wie auch Rousseau behauptete) im Naturzustande oder auch unter einer despotischen Regierung viel behaglicher und erwünschter ausfallen, sondern den Zustand der größten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprinzipien, als nach welchem zu streben uns die Vernunft durch einen kategorischen Imperativ verbindlich macht."

Unter diesem Gesichtspunkt versteht man es leicht, daß Kant die große französische Revolution von 1789 mit Enthusiasmus begrüßte, und selbst durch die nachfolgenden Entartungen und Greuel, die auch er tief beklagte, in seinem begeisterten Urteil sich nicht irre machen ließ. Denn was er hier vor sich sah, war doch im ganzen eben nichts anderes als das Bemühen eines ganzen Volkes, die Idee der reinen republikanischen Staatsform, die von der Vernunft gefordert wird, die allein der Sittlichkeit, dem Recht entspricht, in die Wirklichkeit hinüber zu führen. Noch in dem 1797 erschienenen „Streit der Fakultäten", zu einer Zeit also, wo bereits alle Greuel der Schreckensherrschaft des Konvents an ihm vorübergezogen waren, fällte er das Urteil: „die Revolution eines geistreichen Volkes, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greueltaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohldenkender

Mensch sie, wenn er sie, zum zweiten Male unternehmend, glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde — diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemütern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine Teilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere, als eine moralische Anlage im Menschengeschlechte zur Ursache haben kann." —

* * *

Noch bleibt zur vollen Entwicklung der Rechtsidee ein wichtiger Punkt übrig: das Recht wird allererst zum Recht im Staate — welche Bedeutung aber hat es außerhalb des Staatslebens, in den gegenseitigen Beziehungen der Staaten und Völker, und in den Beziehungen aller Menschen, welchem Staatsverbande sie auch angehören, zueinander als Weltbürger und Glieder der gesamten Menschheit?

Diese Frage ist im eigentlichsten Sinne eine Frage, d. h. sie schließt den Zweifel ein, ob denn die Forderungen des Vernunftrechtes auch auf das Völkerleben anwendbar seien, und falls sie es wären, ob sie praktisch jemals verwirklicht werden können uud nicht die Wirklichkeit ihnen immer Hohn sprechen wird. Denn innerhalb der einzelnen Staaten, wenigstens soweit sie der Kulturwelt angehören, sehen wir wohl, wie das Recht fest stabiliert, die Gerechtigkeit in hohem Maße gesichert ist — außerhalb aber, im Völkerleben, ist das Gegenteil der Fall, hier herrscht überhaupt nicht das Recht, sondern nur die Gewalt. Die explosiven Gewaltaktionen der Staaten sind die Kriege, bei denen alles Recht ausgeschaltet ist und nur die Stärke entscheidet. Und der sogenannte Frieden ist im Grund nichts als ein verlängerter Waffenstill-

stand, bei dem die Völker bis an die Zähne gerüstet einander weiter gegenüberstehen, jedes das andere argwöhnisch beobachtend, jedes nur darauf bedacht, nicht, den anderen gegenüber Recht zu tun, sondern seine eigene Macht zu stärken und die des anderen möglichst zu schwächen.

Soll dieser Zustand dauernd bleiben, ist er natur- und vernunftgemäß? Daß er es nicht ist, ersieht man schon aus einer Tatsache: in allen Kriegen, selbst in den wildesten, kommt ein Schimmer von Rechtsbewußtsein zum Durchbruch, bei aller Gewaltanwendung, selbst der brutalsten, huldigt man heimlich, wenn auch in noch so engen Grenzen, dem Recht, sei es auch nur dadurch, daß man von der Kriegsführung gewisse Arten der Hinterlist, stillschweigend oder vertragsmäßig, ausschließt, daß man übereinkommt, Frauen und Kinder zu schonen, die Lazaretflagge zu respektieren u. dgl. Unter den hochzivilisierten Völkern vollends gibt es schon die Anfänge eines Völkerrechts, das bereits recht ausgedehnt ist und noch immer weiter entwickelt wird. Es kann also jedenfalls der Einwand nicht gelten, die Anwendung der Rechtsidee auch auf das Völkerleben sei eine Utopie, hier, im Völkerleben, könne und müsse immer die Gewalt herrschen, Ethik und Politik hätten nichts miteinander zu tun und was in der Theorie des Philosophen richtig sei, gelte darum noch nicht für die Praxis.*)

Für den Kantischen Standpunkt aber ist es von vornherein selbstverständlich, daß die Rechtsidee auf das Völkerleben ebenso bedingungslos Anwendung finden, daß hier ebenso streng Recht und Gerechtigkeit herrschen muß, wie irgendwo

---

*) Diese bekannten Argumente der sogenannten „Real"-Politiker hat Kant auch in einer besonderen kleinen Schrift untersucht: „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" (1793).



sonst im Bereich des menschlichen Daseins. Für ihn bedurfte es keiner Erwägungen über die Möglichkeit der Verwirklichung des vollkommenen Rechtszustandes im Völkerleben, auch keiner über den Nutzen, den dieser für die Kultur bringen, über die unermeßlichen Schäden und Übel, welche Kriege und Kriegsbereitschaft unaufhörlich im Gefolge haben:*) ihm war die reine Vernunftidee des Rechts ausreichend, um die Herstellung des Rechtszustandes auch im Völkerleben und die Verwirklichung des ewigen Friedens (der hiefür gleichsam die negative Vorbedingung darstellt) zu einer unbedingten Forderung, zum kategorischen Imperativ, zu erheben.

Unter diesem Gesichtspunkte verfaßte Kant seine Schrift „Zum ewigen Frieden“ (1795). Sie will nicht die Idee des ewigen Friedens der Völker erst ableiten und begründen, sondern die Mittel und Wege aufzeigen, um ihn zu verwirklichen. Und als ob es sich um einen regelrechten Vertrag handelte, geschlossen zwischen allen Völkern der Erde in der Absicht, ewig Frieden zu halten und den Rechtszustand dauernd zu sichern, so stellt Kant zunächst Präliminar-Artikel auf, d. h. vorläufige Artikel des Vertrags, durch welche der ewige Friede zunächst erst einmal angebahnt werden soll, und darauf Definitivartikel, durch welche er allererst verwirklicht werden kann.

Die sechs Präliminarartikel lauten:

1. Es soll kein Friedensschluß für einen solchen gelten,

*) Kant beruft sich in dieser Beziehung einmal (im „Streit der Fakultäten“) auf das witzige Wort Humes: „Wenn ich jetzt die Nationen im Kriege gegeneinander begriffen sehe, so ist es, als ob ich zwei besoffene Kerle sähe, die sich in einem Porzellanladen mit Prügeln herumschlagen. Denn nicht genug, daß sie an den Beulen, die sie sich wechselseitig geben, lange zu heilen haben, so müssen sie hinterher noch allen den Schaden bezahlen, den sie anrichteten.“

der mit dem geheimen Vorbehalte des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden.

2. Es soll kein für sich bestehender Staat (klein oder groß, das gilt hier gleich viel) von einem anderen Staate durch Erbung, Tausch, Kauf oder Schenkung erworben werden können.

3. Stehende Heere sollen mit der Zeit ganz aufhören.

4. Es sollen keine Staatsschulden in Bezug auf äußere Staatshändel gemacht werden.

5. Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines anderen Staates gewalttätig einmischen.

6. Es soll sich kein Staat im Kriege mit einem anderen solche Feindseligkeiten erlauben, welche das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen: als da sind, Anstellung der Meuchelmörder, Giftmischer, Brechung der Kapitulation, Anstiftung des Verrats in dem bekriegten Staat ꝛc.

Und die drei Definitivartikel lauten:

1. Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein.

2. Das Völkerrecht soll auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet sein.*)

3. Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein.**)

---

*) Kant will damit sagen: der Rechtszustand unter den Völkern soll nicht so begründet werden, daß alle Staaten in einen verschmolzen werden, also nicht durch einen Universalstaat, sondern durch eine Staaten-Föderation, einen Bund freier Völker.

**) Kant unterscheidet Völker- und Weltbürgerrecht: ersteres betrifft die Beziehungen der Völker als solcher, letzteres die des Einzelnen zu fremden Völkern, und hier soll, nach dem dritten Definitivartikel, also nur das Recht des Einzelnen auf Gastfreundschaft allgemeine Rechtsnorm sein.

Diesen neun Artikeln hat Kant dann noch als zehnten einen (nicht ohne humoristischen Beigeschmack so genannten) geheimen Artikel zum ewigen Frieden hinzugefügt, welcher so lautet: „die Maximen der Philosophen über die Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens sollen von den zum Kriege gerüsteten Staaten zu Rate gezogen werden,“ und ihn dahin erläutert: „Es scheint für die gesetzgebende Autorität eines Staates verkleinerlich zu sein, über die Grundsätze seines Verhaltens gegen andere Staaten bei Untertanen (den Philosophen) Belehrung zu suchen; gleichwohl aber sehr ratsam es zu tun. Also wird der Staat die letzteren stillschweigend (also indem er ein Geheimnis daraus macht) dazu auffordern, welches so viel heißt als: er wird sie frei und öffentlich über die allgemeinen Maximen der Kriegführung und Friedensstiftung reden lassen (denn das werden sie schon von selbst tun, wenn man es ihnen nur nicht verbietet) . . . . Es ist aber hiermit nicht gemeint, daß der Staat den Grundsätzen des Philosophen vor den Aussprüchen des Juristen (des Stellvertreters der Staatsmacht) den Vorzug einräumen müsse, sondern nur, daß man ihn höre. Daß Könige philosophieren oder Philosophen Könige würden*) ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen, weil der Besitz der Gewalt das freie Urteil der Vernunft unvermeidlich verdirbt. Daß aber Könige oder königliche (sich selbst nach Gleichheitsgesetzen regierende) Völker die Klasse der Philosophen nicht schwinden oder verstummen, sondern öffentlich sprechen lassen, ist beiden zur Beleuchtung ihres Geschäfts unentbehrlich, und weil diese Klasse ihrer Natur nach der Rottierung und Klubbenverbündung unfähig ist, wegen der Nachrede einer Propaganda verdachtlos.“

---

*) Diese Forderung hatte Plato für seinen Idealstaat aufgestellt.

Hier tritt der Grundcharakter der Kantischen Gedanken über die Herbeiführung des ewigen Völkerfriedens deutlich genug zu tage. Kant war kein Utopist, und er darf darum den utopistischen Vertretern der Idee des ewigen Friedens, den Campanella, Cabet ꝛc., selbst einem Bernardin de St. Pierre nicht gleichgeordnet werden — bei ihm war diese Idee vielmehr ein notwendiges Glied innerhalb eines tiefgründigen Gedankensystems. Kant war auch kein Schwärmer, aber er war ein Enthusiast, und von seiner Art des Enthusiasmus gilt, was er von jeder Art behauptet: daß er fast ausschließlich auf etwas Moralisches sich gründe. Von allen moralischen Ideen aber, darf man sagen, liebte Kant keine so leidenschaftlich wie die der Gerechtigkeit. Wie also hätte er nicht mit Enthusiasmus den Gedanken erfassen sollen, daß die ganze Menschenwelt nach dieser Idee sich organisieren solle und dereinst alle Völker einen großen heiligen Amphiktyonenbund bilden würden, in dem es keinen Krieg mehr gäbe, in dem der ewige Friede gesichert wäre, weil Recht und Gerechtigkeit uneingeschränkt herrschten?

Zweierlei erregte immer von neuem Kants Ehrfurcht und Bewunderung: die erhabene Größe der Natur und des Weltalls und die nicht minder erhabene Größe der inneren Menschenwelt, der bestirnte Himmel über uns und das moralische Gesetz in uns. Und besteht nicht zwischen beiden ein inniger Zusammenhang? Sollte nicht der ewige Friede am Sternenzelt und die strenge Gesetzmäßigkeit und Vernunftordnung, welche die Welten über Welten aneinander bindet, ein Analogon schließlich finden und finden müssen in der Einheit, dem ewigen Frieden und der gesetzmäßigen Ordnung, welche die ganze Menschenwelt umspannt? Freilich ist die Gesetzmäßigkeit der ersteren Art (die natürliche) uns gegeben, die der letzteren

Art (die moralische) uns nur immerfort aufgegeben als zu verwirklichendes Endziel. Darum bleibt es doch nicht minder wahr, daß sie ebenso gut wie jene höchst Realität besitzt, daß die Idee der umfassendsten Gerechtigkeit nicht nur ebensoviel, sondern mehr „Wirklichkeit" d. h. Fähigkeit zu wirken besitzt als alle anderen entgegengesetzten Kräfte des Völkerlebens, und daß wir uns ihr auch tatsächlich beständig weiter annähern, obwohl wir sie, wie alle anderen Ideen, nie vollkommen erreichen werden.

III.

Tugendlehre.*)

Alles von Vernunftprinzipien geleitete, dem kategorischen Imperativ folgende Handeln des Menschen kann, wie wir sahen, betrachtet werden unter dem doppelten Gesichtspunkte, daß ich einmal nur das Äußere, die Handlung und ihre Übereinstimmung mit dem Gesetz, ins Auge fasse, das andere Mal das Innere, die Maxime, die Triebfeder, welche die Handlung inspirierte. Im ersteren Falle spreche ich von Legalität, im zweiten von Moralität, und die philosophische Betrachtung von jener ist die Rechtslehre, von dieser die Tugendlehre. Legale Handlungen können erzwungen werden, moralische niemals, jeder Zwang macht die Moralität zunichte, deren Wesen ja gerade in der freien Wirksamkeit des Vernunftgebots besteht.

Nun gibt es, wie wir früher schon sahen, im Grunde nur ein Sittengesetz: handle so, daß du jederzeit wollen kannst, die Maxime deines Handelns solle ein Gesetz für die ganze Menschheit werden. Von besonderen Sittengesetzen, von einzelnen sittlichen Pflichten kann also im Grunde nicht die

---

*) Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (1797).

Rede sein, denn das Sittliche besteht ja gerade in der allgemeinen Form (daß die subjektive Maxime des Handelns formell den Charakter der Gesetzmäßigkeit habe) nicht in dem speziellen Inhalt der Motivation. Wenn ich also dennoch besondere Sittengesetze aufstelle und von einzelnen sittlichen Pflichten rede, so kann das nur in dem Sinne gemeint sein, daß ich Annäherungswerte aufzufinden mich bemühe, feste Leitfäden und sichere Richtungslinien, die es ermöglichen, daß man in dem ungeheuren Gewirr und der Komplikation menschlicher Beziehungen und Motivenreihen mit einiger Sicherheit den Weg zum Sittlichen hin einschlage oder ihn doch wenigstens nicht ganz verfehle. Nur in diesem Sinne also kann es eine besondere Tugendlehre geben. Sie unterscheidet sich darin sogar noch wesentlich von der Rechtslehre. Auch in dieser haben die speziellen Gesetze nur einen Annäherungswert gegenüber der allgemeinen Rechtsnorm und der Idee der Gerechtigkeit; doch ist hier, da das Äußere, die Handlung, in Frage kommt, welches so viel leichter inhaltlich zu bestimmen ist als ein Inneres, diese Annäherung an den Charakter einer wirklichen Gesetzmäßigkeit so groß, daß der Spielraum der Abweichung von ihr nur ein verhältnismäßig geringer ist. Darum nennt Kant die Rechtsgebote und Rechtspflichten enge, die sittlichen Gebote und sittlichen Pflichten weite Gebote und Pflichten. Man denke z. B. an das oben (S. 238) gegebene Beispiel von dem anvertrauten Gut zurück, dessen Besitzer starb, ohne daß jemand von jener Tatsache etwas wußte. Die einfache Rechtspflicht — ein Depot nicht zu unterschlagen, an fremdem Eigentum sich nicht zu vergreifen — ist mit gesetzlicher Strenge ziemlich genau zn bestimmen, wiewohl auch hier ein gewisser Spielraum für Zweifel bei der Anwendung im einzelnen bleibt, ein Spielraum, der eben die Auslegung

des Gesetzes durch den Richter notwendig macht. Aber nun betrachte man denselben Fall unter dem rein moralischen Gesichtspunkte: da fordert der kategorische Imperativ, daß nur um der Pflicht willen, ohne Beimischung irgend eines anderen Motivs, das anvertraute Gut zurückgegeben werde. Aber wie will ich mit einiger Sicherheit bestimmen, welche Merkmale meine Triebfeder haben müsse, damit sie nur die Pflicht sei und keine anderen sich verstohlen einmischen? Der, welcher das fremde Gut, das ihm anvertraut wurde, sogleich zurückgibt, glaubt vielleicht, rein pflichtmäßig zu handeln, und vielleicht verfährt er doch nur so aus Schwäche, vielleicht aus Furcht vor Entdeckung oder übler Nachrede, vielleicht um vor anderen im Lichte besonderer Moralität zu glänzen, und am Ende würde er ganz anders handeln, wenn er nicht selbst zu den Besitzenden gehörte und fremden Eigentums nicht bedürfte u. dgl. Kurz, es ist vollkommen unmöglich, ein besonderes Sittengesetz so aufzustellen, daß in jedem Falle die Merkmale der sittlichen Handlung eindeutig zu bestimmen wären.

In diesem Sinne muß auch der Widerstreit der Pflichten verstanden werden, dessen Erörterung den Inhalt der sogenannten moralischen Kasuistik bildet. Einen Widerstreit der Pflichten kann es, genau genommen, nicht geben, denn in jedem einzelnen Falle ist die sittliche Handlung nur eine, kann nur in einerlei Weise der kategorische Imperativ erfüllt werden. Aber da es sich hier um etwas rein Innerliches handelt, um die Forderung, daß nichts als das absolut klare und reine Bewußtsein der Pflicht um der Pflicht willen die Handlung motiviere, so ist es auch dem scharfsinnigsten, auch dem tiefdringendsten und von reinstem sittlichen Streben erfüllten Herzenskundigen nicht immer möglich, in dem ungeheuren

Geflecht menschlicher Vorstellungsreihen jenen einen Punkt sittlicher Motivation mit Sicherheit zu treffen und mit Genauigkeit zu bestimmen. Darum warnt Kant auch vor jenem grüblerischen Sichhineinbohren in die Irrgänge der moralischen Kasuistik, auch in Bezug auf das eigene Handeln, wie man es oft namentlich bei schwachen und schwankenden Charakteren findet, und er erklärt, daß auch die Pflicht, den Wert seiner Handlungen nicht bloß nach der Legalität, sondern auch nach der Moralität (Gesinnung) zu schätzen, nur von weiter Verbindlichkeit sei. „Denn es ist dem Menschen nicht möglich, so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuschauen, daß er jemals der Reinigkeit seiner moralischen Absicht und der Lauterkeit seiner Gesinnung auch nur in einer Handlung völlig gewiß sein könnte; wenn er gleich über die Legalität derselben gar nicht zweifelhaft ist. Vielmals wird Schwäche, welche einem Menschen das Wagstück eines Verbrechens abrät, von demselben für Tugend (die den Begriff von Stärke gibt) gehalten, und wie viele mögen ein langes schuldloses Leben geführt haben, die nur Glückliche sind, so vielen Versuchungen entgangen zu sein; wie viel reiner moralischer Gehalt bei jeder Tat in der Gesinnung gelegen habe, das bleibt ihnen selbst verborgen."

* * *

Wie lassen sich nun der Umkreis der Tugendpflichten und die wichtigsten Fälle der Anwendung des Sittengesetzes auf das praktische Leben am besten bestimmen? Wir können zunächst dem einen allgemeinen Gesetz der Sittlichkeit eine etwas veränderte Formulierung geben, welche seiner Spezialisierung, seiner praktischen Anwendung auf die Vielgestaltigkeit menschlichen Daseins, leichteren Zugang eröffnet.

Alle Regeln für das menschliche Handeln, wie wir früher

schon sahen, sind abhängig, bedingt, durch gewisse Zwecke — nur das sittliche Handeln ist davon unabhängig: nur, wenn und soweit ich es mir zum Zweck mache, mir Ansehen unter den Menschen zu erwerben, muß ich so und so verfahren — das sittliche Handeln kennt keine solche Zwecksetzung. Der Grund dafür ist: alle Zwecke werden durch die Vernunft erzeugt, also kann die Vernunft selbst, von der diese ganze Reihe der Zwecke ihren Ausgangspunkt nimmt (um eben dorthin auch wieder zurückzukehren), nicht selbst ein Glied in der Reihe der Zwecke, sondern nur Schluß- oder Anfangsglied, also nur letzter oder Endzweck, niemals Mittel zum Zweck für anderes, sondern nur Selbstzweck sein; und ebenso kann das rein vernunftgemäße, d. h. sittliche Handeln nur seinen Zweck in sich selber haben. Und da der Mensch alleiniges Vernunftwesen ist, so kann alles sittliche Handeln nur auf ihn als Endzweck und Selbstzweck abzielen. Man kann also das Sittengesetz auch so formulieren: Handele so, daß du jederzeit den Menschen (als Vernunftwesen) als Selbstzweck, niemals als Mittel zum Zweck betrachtest.

Daraus ergibt sich zunächst die wichtige Folgerung: alle Ethik zielt nur auf den Menschen, außerhalb der Menschenwelt kann es keine Ethik geben, gegen andere Wesen als Menschen haben wir keinerlei Pflichten. Wir haben also keinerlei ethische Beziehungen zu irgend welchen übermenschlichen Wesen: es gibt also keine Pflichten gegen Gott; wir haben ebensowenig ethische Beziehungen zu untermenschlichen Wesen, Tieren, Pflanzen u. s. w. Wenn wir dennoch mit gutem Grunde auch von sittlichen Pflichten gegen Tiere und Pflanzen sprechen, so nur im uneigentlichen Sinne. Die sittliche Forderung etwa, Tiere nicht unnütz zu quälen, ist nicht eine Pflicht gegen diese, sondern gegen uns selbst, weil Tierquälerei un-

menschlich ist, unser Empfinden abstumpft gegen fremdes Leiden u. s. w.

Gibt es demnach nur Pflichten gegen Menschen, so kann man sie zweckmäßig einteilen in Pflichten gegen sich selbst und gegen andere Menschen. Überall handelt es sich darum, den Menschen als Selbstzweck, nie als Mittel zum Zweck zu betrachten, immer die Würde des Menschen zu bewahren, die Integrität der Persönlichkeit aufrecht zu erhalten.

Bei den Pflichten gegen sich selbst bedeutet dies zweierlei: Erhaltung und Entwickelung des physischen Selbst, als der Natur-Grundlage der Persönlichkeit — also Verwerfung des Selbstmordes — und dann vor allem Erhaltung und Entwickelung (Vervollkommnung) des moralischen Selbst. Von der negativen Seite her betrachtet, bedeutet dieses letztere: würdige dich nicht herab, wirf dich als Persönlichkeit nicht weg, achte immer in dir die Würde des Menschen als Vernunftwesen. Das bedeutet zunächst: verachte nicht die Stimme der Vernunft, sei ehrlich, wahrhaft und aufrichtig, lüge nie! Die Lüge in jeder Gestalt ist für Kant das Grundelement alles Bösen, und wenn manche Moralisten darauf hingewiesen haben, daß man in gewissen Fällen gezwungen sei zu lügen, daß man, wie Benjamin Constant einmal gegen Kant ausführte, zur Wahrheit nur verpflichtet sei, wo der andere ein Recht auf sie habe, so antwortet*) Kant: Nein, wir dürfen niemals lügen; und die Wahrheit ist nicht etwas, was wir anderen, sondern was wir uns selbst schuldig sind, uns, d. h. der Integrität, der Einheit unserer Persönlichkeit, die auf der Einheit der Vernunft beruht. Wer lügt, erniedrigt sich selbst, als freies Ver-

*) In seinem Aufsatz: „Über ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen" (1797).



nunftwesen, zum Mittel behufs Erreichung von Zwecken, die außerhalb seiner selbst liegen. — Eben solche Selbsterniedrigung findet statt im Geize, d. h. wenn wir die Würde unserer Persönlichkeit dem äußeren Besitz unterordnen, wenn wir uns von bloßen Sachen bis zur Wegwerfung unserer selbst beherrschen lassen; ebenso aber auch in der Servilität und Kriecherei, d. h. wenn wir unsere eigene Menschenwürde anderen Personen gegenüber wegwerfen. Kant rechnet dahin auch die Servilität in den äußeren Umgangsformen, „alle diese Reverenzen, Verbeugungen, höfische den Unterschied der Stände mit sorgfältiger Pünktlichkeit bezeichnende Phrasen, welche von der Höflichkeit ganz unterschieden sind, das Du, Er, Ihr und Sie oder Ew. Wohledlen, Hochedlen, Hochedelgeboren, Wohlgeboren (ohe, jam satis est!) in der Anrede, als in welcher Pedanterie die Deutschen unter allen Völkern der Erde (die indischen Kasten vielleicht ausgenommen) es am weitesten gebracht haben — sind es nicht Beweise eines ausgebreiteten Hanges zur Kriecherei unter den Menschen? Wer sich aber zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, daß er mit Füßen getreten wird." —

Die Pflichten gegen andere Menschen teilen sich ein in Achtungs- und Liebespflichten. Die Achtungspflichten haben einen mehr negativen Charakter, sie fordern, daß wir die Würde des Menschen andern gegenüber in keiner Weise verletzen, wie es ebenso durch verächtliche Behandlung mit Worten, namentlich den vermeintlich niedriger stehenden Menschen gegenüber, als durch analoges Tun geschieht, wobei der Hochmut mit der falschen Demut auf gleicher Linie steht. Während diese Achtungspflichten aber nur das sind, was jeder dem andern schuldet, so stellen die Liebespflichten das Positive dar, was jeder dem anderen über das bloß Geschuldete hinaus zu geben bereit sein soll: daß er die Zwecke des Daseins der anderen Menschen sich zu eigen

macht, daß er ihre Selbsterhaltung und Vervollkommnung, ihr Wohl und ihre Glückseligkeit neben dem eigenen so weit als möglich zu fördern sucht. Die Liebespflichten fordern also, wie es die Sprache schon ausdrückt, das Wohlwollen, d. h. daß wir das Wohl anderer Menschen zum Ziel unseres Wollens machen, — das Gegenteil sind Neid, Haß und Schadenfreude —, das Wohlwollen führt zur Pflicht des Wohltuns und diese wieder auf der Gegenseite zur Pflicht der Dankbarkeit, die immer sich einstellt, wenn das Wohltun wahrhaft geübt wird, nie, wenn die geringste Abweichung vom Sittlichen stattfindet, das Wohltun also im Hinblick auf erwartete Dankbarkeit oder unter Geringschätzung des anderen, oder gar zur Förderung äußerer Zwecke, des Ehrgeizes, der Eitelkeit u. s. w. geübt wird.

Die Summe und den Inbegriff aller Liebespflichten können wir bezeichnen als die praktische Menschenliebe. Sie ist eine sittliche Pflicht und darauf beruht ihre hohe Geltung. Pflicht ist es darum auch, diejenige Disposition des Charakters in sich und bei anderen zu pflegen und zu entwickeln, welche die Grundlage der Menschenliebe bildet: die Humanität. Sie ist zugleich ein Mitfühlen und Mitdenken mit anderen Menschen, sie ist die Fähigkeit, sich ganz hineinzuversetzen in das Erleben der Anderen, teilzunehmen an allem Menschlichen, die Pforten des eigenen Gemüts stets weit geöffnet zu halten für alle Freuden und Leiden, alles Erhebende und Bedrückende, alles Große und Geringe, was anderen Menschen widerfährt und ihnen überhaupt nur je zu widerfahren vermag, nach dem römischen Wahlspruch: ich bin ein Mensch, und nichts Menschliches soll mir fremd bleiben. Diese feste Humanität, die zugleich klar und doch warm ist, ist, ebenso wie die darauf gegründete Menschenliebe, wohl zu unterscheiden von der verschwommenen, unklaren, rein gefühlsmäßigen

Schwärmerei, die man wohl auch als Humanität ausgibt, und der darauf gegründeten nicht praktischen, sondern pathologischen Menschenliebe. Diese, die keine feste sittliche Grundlage hat, ist natürlich leicht den stärksten Schwankungen unterworfen und schlägt oft genug in ihr Gegenteil um: sobald jenes unklar-schwärmerische Gefühl enttäuscht wird, so wird, wenn der ernste Pflichtbegriff nicht einen festen Halt gewährt, aus dem Philanthropen leicht ein Misanthrop, so bildet sich jene nicht gerade kleine Schar von erbitterten Menschenfeinden, die, um mit Goethes „Harzreise“ zu sprechen, immer wieder sich Menschenhaß grade aus der Fülle der Liebe trinken. Die stärkste Triebkraft dieser pathologischen Menschenliebe ist das Mitleid. Es ist für Kant sittlich so gut wie wertlos. Wer aus Mitleid wohltut, tut es aus einem Affekt heraus, nicht von sittlicher Maxime geleitet, und er tut eigentlich nur sich, nicht dem Anderen wohl. Und wenn der Affekt des Mitleids verraucht ist, so wird er gleichgültig oder gar ein Hasser, während die wahre Menschenliebe, die aus unerschütterlicher Gesinnung entspringt und von klaren Grundsätzen geleitet wird, immer sich gleich und von solchen Schwankungen unberührt bleibt. Man kann die Pathologie des Mitleids nicht verächtlicher behandeln als Kant es tut: „Es war eine erhabene Vorstellungsart des Weisen, wie ihn sich der Stoiker dachte, wenn er ihn sagen ließ: ich wünsche mir einen Freund, nicht der mir in Armut, Krankheit, in der Gefangenschaft u. s. w. Hilfe leiste, sondern damit ich ihm beistehen und einen Menschen retten könne; und gleichwohl spricht ebenderselbe Weise, wenn sein Freund nicht zu retten ist, zu sich selbst: was geht's mich an? d. i. er verwarf die Mitleidenschaft. — In der Tat, wenn ein Anderer leidet und ich mich durch seinen Schmerz, dem ich doch nicht abhelfen kann, auch (vermittelst der Einbildungs-

kraft) anstecken lasse, so leiden ihrer zwei; obzwar das Übel eigentlich (in der Natur) nur einen trifft. Es kann aber unmöglich Pflicht sein, die Übel in der Welt zu vermehren, mithin auch nicht aus Mitleid wohlzutun; wie denn auch eine beleidigende Art des Wohltuns, Barmherzigkeit genannt, die ein Wohlwollen ausdrückt, das sich auf den Unwürdigen bezieht, unter Menschen, welche mit ihrer Würdigkeit glücklich zu sein, eben nicht prahlen dürfen, respektiv gegen einander gar nicht vorkommen sollte." —

Es gibt ein menschliches Verhältnis, in welchem Liebe und Achtung sich gegenseitig durchdringen und Liebes- und Achtungspflichten in vollkommener Harmonie sich wechselseitig ergänzen können: die Freundschaft. Liebe und Achtung erfüllen hierbei gleichsam dieselbe Funktion, welche Anziehung und Abstoßung, Attraktion und Repulsion, in der Körperwelt ausüben: daß sie durch ihre Wechselwirkung feste Ordnung und Harmonie erst begründen. Da, wo bloß die Liebe wirkt, oder wo sie allzu stark, zu stürmisch, zu leidenschaftlich wirkt, tritt leicht eine gefährliche Reaktion ein, und diese Überschwemmung der Gefühle hinterläßt einen trüben Bodensatz, die Freundschaft erkaltet, nach der übermäßigen Ausdehnung seines Selbst in der Richtung auf den Anderen kehrt jeder umsomehr erkältet zu sich selbst zurück. Dem allem wirkt die sittliche Repulsion, die Achtung, (die unsittliche Abstoßung ist der Haß) entgegen: sie nimmt der Liebe nichts, sie beeinträchtigt sie nicht in ihrer größten Stärke und Innigkeit, sie begrenzt sie nur in maßvoller Weise, und verleiht ihr gerade auch dadurch mit größerer Reife und Ruhe, mit längerer Dauer, auch größere Festigkeit, Stärke und Tiefe.

Diese ideale Freundschaft ist freilich etwas überaus Seltenes. Kant vergleicht sie dem „schwarzen Schwan, der

selten zwar, aber doch hin und wieder existiert“. Zu den wenigen Ausnahmenaturen, die dieser idealen, echt moralischen Freundschaft in hohem Grade fähig waren, gehörte auch Kant selbst, und welche Bedeutung sie für ihn, wie ja überhaupt gerade für höherstehende Naturen, besaß, hat er in den schlichten Worten ausgesprochen: „Findet er einen Menschen, der gute Gesinnungen und Verstand hat, sodaß er ihm sein Herz mit völligem Vertrauen aufschließen kann, und der überdem in der Art, die Dinge zu beurteilen, mit ihm übereinstimmt, so kann er seinen Gedanken Luft machen; er ist mit seinen Gedanken nicht völlig allein wie im Gefängnis, sondern genießt eine Freiheit, die er in dem großen Haufen entbehrt, wo er sich in sich selbst verschließen muß.“

* * *

Moralität ist keine Mitgift der Natur, sondern etwas Erworbenes. Und sie muß immer wieder von neuem erworben, befestigt und gestärkt werden. Darum bedarf es einer ethischen Methodik, welche Normen aufstellt zur ethischen Disziplinierung, Schulung und Bildung. Sie findet ihre wichtigste Anwendung da, wo es sich um die sittliche Bildung des heranwachsenden Geschlechts handelt, also in der Pädagogik. In ihr ist die Moralpädagogik für Kant der wichtigste Teil. Alle Erziehung kann ja nur als letztes Ziel haben: Menschen zu bilden; und dies bedeutet wiederum: fähig zu machen, die sittliche Bestimmung des Menschen als eines freien Vernunftwesens allseitig zu erfassen. Solche Menschenbildung hatte auch Rousseau in seinem „Emile“ gelehrt, und darum begrüßte es Kant mit besonderer Begeisterung, als in den siebziger Jahren in Deutschland, durch das Basedowsche Philanthropin in Dessau, der Versuch gemacht wurde, nach Rousseauschen Grundsätzen das Er-

ziehungswesen neu zu gestalten,*) wie er denn überhaupt den Fragen der öffentlichen Erziehung gerade unter dem Gesichtspunkte der Moralpädagogik stets das lebhafteste Interesse zuwandte. In einem seiner dem dessauischen Philanthropin gewidmeten Aufsätze fragt er: „Wann wird sich doch die glückliche Epoche anfangen, da man unter anderen merkwürdigen Begebenheiten schreiben wird: seit der Verbesserung des Schulwesens?“ Und indem er hinzufügt: „Wir wollen hoffen, daß diese Ehre schon unser Jahrhundert und namentlich die deutsche Nation in der Geschichte der Menschheit behaupten wird. An guten Aussichten hiezu fehlt es nicht;“ so zeigt sich, welche außerordentlichen Hoffnungen er an das Unternehmen Basedows knüpfte.

Kants Moralpädagogik ist zunächst ethische Didaktik, welche Gesichtspunkte und Regeln dafür aufstellt, wie sittliche Grundsätze und Pflichtgebote zu lehren seien. Dabei muß, wie es die Pädagogik überall fordert, aufgestiegen werden von Leichterem zu Schwerem, von elementarer zu systematischer Unterweisung. Die elementare ethische Didaktik findet einen natürlichen Anknüpfungspunkt an dem lebhaften Interesse, welches gerade Kinder, infolge ihrer noch unverdorbenen Menschlichkeit, der Beurteilung moralischer Fragen entgegenbringen. Darum kann mit Vorteil hier die katechetische Methode angewandt werden, durch welche die neue Einsicht aus dem Zögling herausgefragt, nicht ihm einfach vorgetragen wird. Natürlich wird der Lehrer hierbei zahlreiche Beispiele aus dem Leben, dem Mythus, der Bibel und der Profan-

*) Vgl. die drei Artikel über das Basedowsche Philanthropin (1776, 1777 und 1778), in denen Kant mit Wärme für das neue Unternehmen eintrat.

geschichte beibringen. Nur soll man die Zöglinge mit Beispielen sogenannter „edler“, d. h. überverdienstlicher Handlungen verschonen, weil „was auf leere Wünsche und Sehnsuchten nach unersteiglicher Vollkommenheit hinausläuft, lauter Romanhelden hervorbringt, die, indem sie sich auf ihr Gefühl für das überschwenglich Große viel zugute tun, sich dafür von der Beobachtung der gemeinen und gangbaren Schuldigkeit, die alsdann ihnen nur unbedeutend klein erscheint, freisprechen.“ In allen Beispielen soll also die Pflicht, und zwar immer nur als einfache Schuldigkeit, klar hervorleuchten.

An die elementare ethische Schulung, die von der anfänglichen Demonstration von Beispielen allmählich aufsteigt zur freien Erörterung auch schwierigerer Probleme, schließt sich alsdann die systematische Unterweisung. Diese kann natürlich der metaphysischen Grundlegung nicht entbehren, und darum fordert Kant vom ethischen Lehrer streng philosophische Schulung. Natürlich soll dieser ganze Moralunterricht durchaus unabhängig sein und auf sich selbst beruhen, alles Religiöse also ausschließen, durch welches ja den moralischen Triebfedern nichts hinzugetan werden kann, wenn sie nicht gar dadurch verfälscht werden.

Indessen kommt es im Sittlichen weniger aufs Wissen als aufs Tun an, und so ist neben der Unterweisung auch beständige Übung, eine ethische Asketik, wie Kant sagt, nötig (besser hieße sie ethische Gymnastik), die natürlich mit der mönchischen Asketik, der „Entsündigung“ von Glaubensschwärmern, nichts zu tun hat. Diese ethische Asketik soll vor allem diejenige Gemütsstimmung zu fördern suchen, welche der günstigste Nährboden sittlichen Tuns ist, also auf eine Art von Hygiene und Diätetik des Innenlebens ihr Augen-

merk richten. Insbesondere gehört dazu, daß der Zögling abgehalten werde von moralischer Verweichlichung, daß er moralische Tapferkeit lerne, die den Schmerz nicht scheut, wo es sich um ernste Pflichterfüllung handelt, die fähig wird, den eigenen Willen in Zucht zu nehmen und zu disziplinieren und sich durch Selbstbeherrschung widerstandsfähig zu machen. So wird eine Art von moralischer Gesundheit erzeugt, deren Korrelat in der Empfindung der moralische Frohsinn ist, die ruhige, heitere Gemütsstimmung des wackeren Menschen, den alle Anforderungen der Pflicht, wie schwer sie auch oft sein mögen, stets vollkommen gerüstet finden. Auf diese Weise wird der Zögling schließlich unter günstigen Umständen befähigt werden, auch das höchste Ziel ethischer Bildung zu erreichen: daß er die Pflicht, wiewohl er sie um ihrer selbst willen erfüllt, doch gleichzeitig auch lieb gewinnt, daß diese Pflichterfüllung ihm dann etwas ganz Selbstverständliches wird, und so moralische Kultur schließlich sich selbst überflüssig macht, indem ihr Ergebnis sich umwandelt in eine zweite, andere und höhere Natur des Menschen.

IV.

Philosophie der Geschichte.*)

Die Philosophie vom Menschen, die man als Anthropologie im weitesten Sinne bezeichnen kann, umfaßt, wie wir

*) „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1784). — „Mutmaßlicher Anhang der Menschengeschichte" (1785). — Rezensionen von J. G. Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit". Teil 1 u. 2 (1785). — „Von den verschiedenen Rassen der Menschen" (1775) und „Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse" (1785). — Vgl. auch „Streit der Fakultäten" (1797), zweiter Abschnitt: „Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum bessern sei."

sahen, diese beiden Hauptgebiete: der Mensch als Naturwesen und der Mensch als Freiheitswesen. Im ersteren Falle handelt es sich um die Frage: was macht die Natur aus dem Menschen (physiologische Anthropologie); im zweiten Falle um die Frage: was macht der Mensch selbst aus sich, was kann und soll er aus sich machen? (pragmatische, insbesondere moralische Anthropologie, deren Spitze gleichsam die reine Ethik bildet).

Nach gesonderter Betrachtung jedes der beiden Gebiete muß ich sie nun auch zusammen schließen und fragen: Wie verhalten sich Natur und Freiheit im Menschen und in der menschlichen Entwickelung? Wird das, was der Mensch mit Freiheit aus sich macht, sei es im einzelnen oder im großen, von der Natur beeinflußt, und, wenn ja, wird es von ihr gefördert oder gehemmt? Werden vor allem die höchsten Ziele der menschlichen Freiheit, die sittlichen, auch von den Bedingungen des natürlichen Daseins getragen, oder sind sie der Natur gleichgültig, oder stehen sie zu ihr im Gegensatz?

Diese Fragen umschließen das eigentliche Grundproblem der Philosophie der Geschichte und der allgemeinen Kulturphilosophie, das Kant zwar nur in einigen kleineren Schriften aber dennoch tiefgründig behandelt hat.

Um das Resultat gleich vorweg zu nehmen: die Frage, ob die Naturbedingungen des Menschenlebens mit den Freiheitsbedingungen einstimmig seien, wird von Kant bejaht, aber mit der entscheidenden Einschränkung, daß diese Übereinstimmung nur für das Leben der Gattung, des ganzen Menschengeschlechts, nicht für das Individuum vorhanden sei.

Man kann es leicht überall nachweisen, daß die Natur nichts Überflüssiges tut, und daß alle Naturanlagen eines Ge-

schöpfes dazu bestimmt sind, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln. Und so hat die Natur den Menschen durch Vernunft ausgezeichnet, damit er diese vollkommen entwickele, sie hat gewollt, daß er alles, was über die bloß mechanische Anordnung seines tierischen Daseins hinausgeht, alle Vollkommenheit und Glückseligkeit, ganz unabhängig von allen Instinkten, frei schaffend aus sich selbst hervorbringe, — eben durch Vernunft; ja man könnte fast meinen, sie habe ihn nach seiner rein tierischen Seite gerade deshalb so kärglich ausgestattet und ihn so hilflos gelassen, damit er um so mehr auf den Gebrauch seiner Vernunft hingewiesen werde. Wäre aber nun der einzelne Mensch dazu bestimmt, diese seine Vernunftanlagen voll zu entwickeln, — so wie etwa die Tiere ihre besonderen Instinkte — so hätte die Natur ihre Veranstaltungen schlecht getroffen. Denn die höchsten Regulative der Vernunft sind ja die Ideen, welche auf eine unendliche Ferne hinweisen, es bedarf zahlloser Versuche, es ist immer wieder Übung und Unterricht nötig, um von einer Stufe der Einsicht zur anderen allmählich fortzuschreiten, es bedürfte also eines unendlich langen Lebens für den einzelnen, um zu lernen, wie er von allen seinen Naturanlagen einen vollständigen Gebrauch machen solle.

Und da nun die Natur dem Menschen nur eine verhältnismäßig kurze Lebensfrist zugemessen hat, so kann, wenn man sie nicht eines kindischen Spiels mit ihm verdächtigen will — was aber der sonstigen vollkommenen Zweckmäßigkeit der Natur widerstreitet — ihre Absicht nur dahin gehen, daß in einer unendlichen Reihe von Zeugungen, deren eine der anderen ihre Aufklärung überliefert, endlich alle Vernunftanlagen zu derjenigen Stufe der Entwickelung gelangen, welche ihrer Absicht entspricht, daß also „alle Naturanlagen des Menschen,

die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig sich entwickeln". „Befremdend bleibt es immer hierbei, daß die älteren Generationen nur scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäft zu treiben, um nämlich diesen eine Stufe zu bereiten, von der sie das Bauwerk, welches die Natur zur Absicht hat, höher bringen könnten; und daß doch nur die spätesten das Glück haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren (zwar freilich ohne ihre Absicht) gearbeitet hatten, ohne doch selbst an dem Glück, das sie vorbereiteten, Anteil nehmen zu können. Allein so rätselhaft dieses auch ist, so notwendig ist es doch zugleich, wenn man einmal annimmt: eine Tiergattung soll Vernunft haben, und als Klasse vernünftiger Wesen, die insgesamt sterben, deren Gattung aber unsterblich ist, dennoch zu einer Vollständigkeit der Entwickelung ihrer Anlagen gelangen."

Das Mittel nun, dessen sich die Natur bedient, um solcherart innerhalb der Gattung alle menschlichen Anlagen zu entwickeln, ist der Antagonismus der Kräfte in der Gesellschaft. Darunter ist zu verstehen die „ungesellige Geselligkeit" des Menschen, d. h. die Neigung sich zu vergesellschaften und sich zu isolieren, die soziale und die individualistische Strebensrichtung. Gerade dadurch aber, durch diesen Widerstreit innerhalb der Gemeinschaft, dadurch daß jeder seinem eigenen Willen zu folgen sucht, so den Widerstreit der anderen weckt, und nun seinerseits zu neuem Widerstreit gereizt wird u. s. w., gerade durch diese wohltätige Reibung im Antagonismus der Kräfte wird alle Kultur erst möglich gemacht. „Ohne jene, an sich zwar nicht liebenswürdigen Eigenschaften der Ungeselligkeit, woraus der Widerstand entspringt, den jeder bei

seinen selbstsüchtigen Anmaßungen notwendig antreffen muß, würden in einem arkadischen Schäferleben, bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebe, alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben; die Menschen, gutartig wie die Schafe, die sie weiden, würden ihrem Dasein kaum einen größeren Wert verschaffen als dieses ihr Hausvieh hat; sie würden das Leere der Schöpfung in Ansehung ihres Zweckes, als vernünftige Natur, nicht ausfüllen. Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde, zu haben, oder auch zu herrschen! Ohne sie würden alle vortrefflichen Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern. Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist, sie will Zwietracht. Er will gemächlich und vergnügt leben; die Natur will aber, er soll aus der Nachlässigkeit und untätigen Genügsamkeit hinaus, sich in Arbeit und Mühseligkeiten stürzen, um dagegen auch Mittel auszufinden, sich klüglich wiederum aus den letzteren herauszuziehen."

Die Endabsichten der Natur, indem sie sich des Antagonismus der Kräfte in der menschlichen Gesellschaft bedient, werden nun offenbar dann am besten erreicht, wenn das Widerspiel der Kräfte ein vollkommenes ist, d. h. wenn die größte Einheit der Gesellschaft mit der größten Freiheit ihrer einzelnen Glieder besteht. Das aber ist nur möglich in einem Staate mit vollkommen gerechter Verfassung. Die Erreichung eines solchen Staates ist also das größte Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt — das größte und zugleich auch das schwerste. Und da die gerechte Verfassung eines Staates unmöglich ist, wenn ihn von außen her beständig die Gewalt bedroht, so ist die Sicherung der

Gerechtigkeit im Völkerleben, der ewige Friede und die Herstellung eines auf Rechtsgrundlagen ruhenden Staatenbundes die notwendige Ergänzung jenes höchsten Problems, ohne welche es nicht gelöst werden kann.

Eine Geschichte der Menschheit, in philosophischer Absicht verfaßt, würde also vor allem zu zeigen haben, welche Fortschritte in der Richtung auf dieses Ziel, der Begründung einer festen Rechtsordnung auf Erden, gemacht wurden, und weiterhin, welche Entwicklungsstufen die Menschheit bisher überhaupt durchmessen habe, um immer mehr von bloßen Instinkten frei und zum Vernunftwesen zu werden, immer mehr aus der bloßen Natur heraus und in die Sphäre der Kultur, insbesondere der ethischen Kultur, hinüber zu treten. Ihren Ausgangspunkt würde diese philosophische Geschichtsbetrachtung von dem Momente nehmen, wo die geschichtlichen Völker, um mit der Bibel zu reden, aus dem Paradiese vertrieben und gezwungen wurden, im Schweiße ihres Angesichts ihr Brot zu verzehren. Diesen Anfangspunkt der Menschengeschichte bezeichnet der Ackerbau. In dem Augenblick, wo die Menschen vom Hirtenleben zum Ackerbau übergehen, d. h. wo sie das, was der Befriedigung ihrer animalischen Bedürfnisse dient, nicht mehr von der Natur mühelos dargeboten erhalten sondern mühevoll erringen, dem Boden abgewinnen müssen, in dem Augenblick erhält die menschliche Vernunft den ersten starken Anstoß zu ihrer Entwickelung und zur Erringung der Herrschaft über den Menschen; und indem zugleich mit der Gebundenheit an die Scholle die ersten Anfänge einer Gesellschaft, einer sozialen Gemeinschaft sich bilden, wird jener Antagonismus der Kräfte ins Spiel gebracht, der die eigentliche Schule der Vernunft bildet. Schiller, der diese geschichtsphilosophischen Gedanken Kants aufgenommen und in fruchtbarster Weise

weiter entwickelte, hat diesem Gedanken von der Bedeutung des Ackerbaus als Anfangspunkt menschlicher Kultur in poetischer Form Ausdruck gegeben im „Eleusischen Fest“, wo er Ceres, die Göttin des Ackerbaus, preist:

Die Bezähmerin wilder Sitten,
Die den Menschen zum Menschen gesellt.
Unser Gesang soll sie festlich erheben,
Die beglückende Mutter der Welt.

Und so ist also das, was die Bibel die Vertreibung aus dem Paradiese nennt, nur der Anfangspunkt eines wenn auch langen, steilen und unendlich mühevollen Weges, der das Menschengeschlecht hinaufleitet zu einem anderen schöneren und höheren Paradiese, das wir freilich nie ganz erreichen werden, dem wir uns aber beständig weiter nähern, indem wir es zugleich in seiner ganzen Herrlichkeit und wundersamen Größe immer deutlicher vor uns sehen. So, unter diesem überlegenen Gesichtspunkte seiner Philosophie, überwindet Kant die Kulturfeindschaft Rousseaus, der er früher selbst sich hingegeben hatte. Es ist wahr, die Kulturentwickelung ist mit endlosen Beschwerden, mit Mühsal und Leiden verknüpft, und mancher möchte wohl auf diesem Wege zaghaft werden, und den Preis, den das ganze Geschlecht, den jeder einzelne zu zahlen hat, um zur vollen Menschlichkeit, nicht zu gelangen, sondern sie wenigstens nur annähernd zu erreichen, zu hoch finden. Und auch da stimmt Kant mit Rousseau überein, wo dieser, im Einklang mit den Worten der Genesis, das Heraustreten des Menschen aus dem Stand der Natur in die Kultur als einen „Fall“ bezeichnet, als den Übergang von dem Stande der Unschuld, der moralischen Reinheit, zu dem der Sünde. Wenn Rousseau also im Anfang seines „Emile“ sagt: Alles ist gut, wie es aus den Händen der Natur kommt, alles entartet unter

den Händen der Menschen, so gibt Kant demselben Gedanken Ausdruck mit den Worten: „Die Geschichte der Natur fängt vom Guten an, denn sie ist das Werk Gottes; die Geschichte der Freiheit vom Bösen, denn sie ist Menschenwerk."

Aber darin trennt sich nun jetzt Kant von Rousseau, daß er sorgfältig scheidet zwischen Gattung und Individuum. Dieser Gang der Kultur, „der für die Gattung ein Fortschritt vom Schlechteren zum Besseren ist, ist nicht eben das Nämliche für das Individuum. Ehe die Vernunft erwachte, war noch kein Gebot oder Verbot und also noch keine Übertretung; als sie aber ihr Geschäft anfing und, schwach wie sie ist, mit der Tierheit und deren ganzen Stärke ins Gemenge kam, so mußten Übel und, was ärger ist, bei kultivierterer Vernunft, Laster entspringen, die dem Stande der Unwissenheit, mithin der Unschuld, fremd waren. Der erste Schritt also aus diesem Stande war auf der sittlichen Seite ein Fall; auf der physischen war eine Menge nie gekannter Übel des Lebens die Folge dieses Falls, mithin Strafe.... Für das Individuum, welches im Gebrauch seiner Freiheit auf sich selbst sieht, war bei einer solchen Veränderung Verlust; für die Natur, die ihren Zweck mit dem Menschen auf die Gattung richtete, war sie Gewinn. Jenes hat daher Ursache, alle Übel, die es erduldet, und alles Böse, das es verübt, seiner eigenen Schuld zuzuschreiben, zugleich aber auch als ein Glied des Ganzen (einer Gattung) die Weisheit und Zweckmäßigkeit der Anordnung zu bewundern und zu preisen."

Und so, nach dieser kritischen Scheidung der Voraussetzungen, von welchen Rousseau ausgeht, gelangt Kant auch zu einer ganz anderen Schlußfolgerung und Forderung als jener. Wenn Rousseau den Ruf erhoben hatte: Zurück zur Natur!

so erwidert Kant: Nein! Vorwärts durch Kultur zur Humanität, zur Vollendung alles Menschlichen, bis zu jenem letzten Punkte, wo die Entwickelung zu sich selbst zurückkehrt, d. h. „bis vollkommene Kunst (Kultur) wieder Natur wird, als welches das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung ist.“

Achtes Kapitel.

Religionsphilosophie.*)

I.

Ethik und Religion.

Mit der Untersuchung der Grundlagen der Moral ist die Bestimmung des Wesens der Religion immer aufs engste verknüpft. Wie man die letztere auch immer zu erklären versucht hat, ihre enge Beziehung zur Moralität konnte niemals in Frage sein. Aber welcher Art ist diese Beziehung? Befragt man darüber die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts, ja die gesamte vorkantische Philosophie aller Jahrhunderte, so lautet die Antwort einstimmig: Religion ist vielleicht die alleinige, sicher aber die wirksamste Quelle aller Sittlichkeit. Darum suchten auch die radikalsten Aufklärer — in seiner vorkritischen Periode gehört auch Kant noch zu ihnen — von der Religion wenigstens einige allgemeine Lehren, besonders den Glauben an das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, durch „Beweise" völlig sicher zu stellen, aus Furcht,

*) „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793). — Vgl. auch „Streit der Fakultäten", I. Abschnitt (1797). — „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee" (Berl. Monatsschrift, September 1791). — „Das Ende aller Dinge" (Berl. Monatsschrift, Juni 1794).

daß andernfalls auch die Sittlichkeit völlig erschüttert werde. Indem die moralischen Gesetze, so meinte man, von Gott als Gebote ausgingen, indem im jenseitigen Leben Belohnungen und Strafen für ihre Befolgung oder Nichtbefolgung in Aussicht standen, erhielten sie allein eine unerschütterliche Grundlage.

Der Sittenlehre Kants, wie aus allen vorangehenden Ausführungen schon deutlich geworden sein wird, läuft diese Ansicht schnurstracks zuwider. Denn darnach darf das sittliche Handeln keine andere Triebfeder haben, als die Achtung vor dem Sittengesetz selbst, jede andere Triebfeder verfälscht die Sittlichkeit. Wie also kann ich noch sittlich handeln, wenn ich mich nicht dem Gesetz selbst, sondern einem fremden Willen, dem Willen einer höheren, überlegenen Macht, nämlich Gottes, und wohl gar gezwungen, unterwerfe, und wie könnte jemand sittlich heißen, dessen Handlungsweise durch die Aussicht auf Lohn oder Strafe bestimmt wird? Aber nicht nur aus ethischen, sondern auch aus erkenntnistheoretischen Gründen ist es für Kant unmöglich, daß Religion die Grundlage der Sittlichkeit sei. Denn in Wahrheit ist ja diese Grundlage gar keine, Gott und Unsterblichkeit, die Eckpfeiler aller Religion, können nicht bewiesen werden, sind keine Gegenstände der Erkenntnis, sind für uns nichts Reales, sondern nur Ideen. Erst mit dem sittlichen Handeln der Menschen und durch dasselbe erhalten diese Ideen Realität. Religion ist also nicht die Quelle der Sittlichkeit, sondern umgekehrt: erst aus der Sittlichkeit geht Religion hervor.

Nun erhebt sich die Frage: Wenn aus der Moralität die Religion hervorgeht, ist diese notwendig mit jener verknüpft, geht sie immer daraus hervor? Man kann hier mit Nein und mit Ja antworten, mit Nein, wenn man die Moralität als solche, im positiven Sinne, im Auge hat, mit

Ja, wenn man darunter gleichzeitig das Gegenteil, die Immoralität, mitbegreift.

Handelten die Menschen bloß sittlich, kann man sagen, so würde es eine Religion nicht geben. „Die Moral," sagt Kant, „sofern sie auf dem Begriffe des Menschen als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, bedarf weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder, als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten." Es finden sich auch in der Tat einige, wiewohl sehr seltene Beispiele sittlich so hochstehender Persönlichkeiten, daß sie an der Reinheit des Sittengesetzes völliges Genüge finden und den Ausblick in ein Jenseits und auf ein göttliches Wesen nicht nur nicht zu bedürfen glauben, sondern geradezu als Beeinträchtigung der reinen Moralität empfinden. „Es gibt Charaktere," sagt z. B. Wilhelm von Humboldt, „in welchen eine so innige Konsequenz aller Ideen und Empfindungen herrscht, die eine so große Tiefe der Erkenntnis und des Gefühls besitzen, daß daraus eine Stärke und Selbständigkeit hervorgeht, welche das Hingeben des ganzen Seins an ein fremdes Wesen, das Vertrauen auf fremde Kraft, wodurch sich der Einfluß der Religion so vorzüglich äußert, weder fordert noch erlaubt;" und wiederum: „So mitwirkend auf der einen Seite religiöse Ideen bei der moralischen Vervollkommnung sind, so wenig sind sie doch auf der anderen Seite unzertrennlich damit verbunden. Die bloße Idee geistiger Vollkommenheit ist groß und füllend und erhebend genug, um nicht mehr einer anderen Hülle oder Gestalt zu bedürfen. . . . Fest durch die Erfahrung überzeugt, daß seinem Geiste Fortschreiten in höherer moralischer Stärke möglich ist, wird er mit mutigem Eifer nach dem Ziele streben,

das er sich steckt. Der Gedanke der Möglichkeit der Vernichtung seines Daseins wird ihn nicht schrecken, sobald seine täuschende Einbildungskraft nicht mehr im Nichtsein das Nichtsein noch fühlt. Seine unabänderliche Abhängigkeit von äußeren Schicksalen drückt ihn nicht; gleichgültiger gegen äußeres Genießen und Entbehren blickt er nur auf das rein Intellektuelle und Moralische hin, und kein Schicksal vermag etwas über das Innere seiner Seele. Sein Geist fühlt sich durch Selbstgenügsamkeit unabhängig, durch die Fülle seiner Ideen und das Bewußtsein seiner inneren Stärke über den Wandel der Dinge gehoben. Wenn er nun in seine Vergangenheit zurückgeht, Schritt vor Schritt aufsucht, wie er jedes Ereignis bald auf diese, bald auf jene Weise benutzte, wie er nach und nach zu dem ward, was er jetzt ist, wenn er so Ursache und Wirkung, Zweck und Mittel, alles in sich vereint sieht, und dann, voll des edelsten Stolzes, dessen endliche Wesen fähig sind, ausruft:

> Hast du nicht alles selbst vollendet,
> Heilig glühend Herz?

wie müssen da in ihm alle die Ideen von Alleinsein, von Hilflosigkeit, von Mangel an Schutz und Trost und Beistand schwinden, die man gewöhnlich da glaubt, wo eine persönliche, ordnende, vernünftige Ursache der Kette des Endlichen fehlt!"

So wie Humboldt hätten gerade am Ende des achtzehnten Jahrhunderts nicht wenige unserer großen Dichter und Denker — auch Kant selbst — sprechen können, und jenes stolze Wort von Goethe-Prometheus ward denn auch mehr als einmal bei ihnen variiert.

Nichtsdestoweniger darf man im Sinne Kants behaupten, daß eine gewisse Notwendigkeit den Menschen von der bloßen Moralität zu ihrer Ergänzung in der Religion hintreibt, und

der Grund dafür liegt, wie schon gesagt, in der Tatsache der Immoralität des Menschen.

II.

Wesen der Religion: Das moralische Übel (Böse) und die Erlösung.

Wären die sittlichen Motive beständig in uns wirksam, und nur sie allein, so wäre eine Hinwendung zu religiösen Vorstellungen vielleicht gar nicht entstanden. Nun aber wirken den sittlichen Motiven die selbstsüchtigen beständig entgegen, und, was noch schlimmer ist, sie haben in der Regel den Vorrang, die moralischen Gebote werden immer wieder mißachtet, weil das Streben nach Glückseligkeit sie beiseite drängt. Dadurch kommt das Böse in die Welt.

Eben dadurch aber entsteht ein eigentümlicher Zwiespalt. Denn die Stimme der Sittlichkeit, mag sie auch noch so stark übertönt werden, wirkt in dem Herzen jedes Menschen; er weiß und fühlt, daß er das Gute kann, aber er wirkt das Böse, und in diesem Zwiespalt findet er das Böse als das größte aller Übel, viel schlimmer als jedes andere, das ihn im Gefolge der Naturbegebenheiten treffen könnte. Er empfindet es als das Übel an sich, und so entsteht in ihm das sehnsüchtige, je mehr je inniger bewußte Verlangen, von diesem Übel befreit oder erlöst zu werden. Und so ist es die Erlösung, die das eigentliche Thema aller Religionen ausmacht. Wie ist diese zu vollziehen?

Zur Beantwortung dieser Frage bedarf es zunächst einer Feststellung darüber, welchen Ursprung und welchen Charakter hat das Böse? Man kann diese Frage auch so stellen: Ist das Böse etwas Ursprüngliches im Menschen oder etwas Erworbenes? und dann sind offenbar vier verschiedene Antworten möglich: der Mensch ist entweder von Natur gut oder von

Natur böse, oder er ist weder das eine noch das andere, oder endlich beides zugleich, gut und böse.

Daß die erste Annahme, der Mensch sei von Natur gut, unmöglich ist, meint Kant schon aus der Erfahrung erweisen zu können. Denn man beobachte die Menschen nur in ihrem ursprünglichen Zustande, in dem der Wildheit oder Kindheit, man bemerke die einzelnen Züge von Grausamkeit, von Lust am Zerstören, so wird man zugeben müssen, daß von einer ursprünglichen Anlage zum Guten nicht die Rede sein kann. Diese widerspricht auch dem ursprünglichen Charakter des Menschen als eines Naturwesens, welches zunächst, wie alle irdischen Geschöpfe, dem Triebe der Selbstliebe folgt. — Die Annahme dagegen, der Mensch sei von Natur weder gut noch böse, widerspricht seinem Charakter als Vernunftwesen. Denn das hieße nichts anderes, als, der Mensch folge, dem Tiere gleich, bloß dem Instinkte, dem bewußtlosen Naturtriebe.

Somit bleiben nur noch zwei Annahmen übrig: daß der Mensch zugleich gut und böse oder nur das letztere sei. Und die Entscheidung dieser Alternative kann nach dem strengen Rigorismus der Kantischen Sittenlehre nicht zweifelhaft sein. Nicht um die einzelne Tat handelt es sich ja bei der sittlichen Beurteilung, sondern um die Richtung des Willens, um die Grundsätze, die diesen leiten; und da lehrt unzweideutig die Erfahrung: bei jedem Menschen haben den sittlichen Triebfedern gegenüber die egoistischen stets die Oberhand. Alles sittliche Handeln besteht schließlich nur darin, daß da und dort einmal das Sittengesetz mühsam den Sieg davonträgt; die ganze Richtung, die Tendenz des (empirischen) Charakters aber geht darauf hin, alles das zu tun, was der Eigenliebe und der eigenen Glückseligkeit dient, den selbstischen Triebfedern des Handelns die sittlichen unterzuordnen. Nur einen solchen

Charakter aber können wir doch gut nennen, bei dem das umgekehrte Verhältnis stattfindet.

Es gibt also nur diese beiden Möglichkeiten: daß ein Charakter gut *oder* böse sei; der intelligible Charakter, der den empirischen, wie wir gesehen haben, hervorbringt, hat, wie Herkules am Scheidewege, die freie Wahl, entweder die Sittlichkeitsmotive denen der Selbstliebe unterzuordnen oder umgekehrt. Hat er aber einmal den einen oder anderen Weg beschritten, so folgt alles Andere mit Naturnotwendigkeit. Aus einem Charakter also, der die Triebfedern der Selbstliebe zur Herrschaft erhoben hat, kann keine sittliche Handlung entspringen, er ist von Grund aus böse. So ist es aber bei *allen* Menschen, mögen auch viele sich damit schmeicheln, daß sie gut seien, indem sie *das* Sittlichkeit nennen, was höchstens aus einer verfeinerten Selbstliebe entspringt. Gilt doch, wie Kant treffend bemerkt, unter den Menschen gemeiniglich schon der als gut, welcher kein schlechter und selbstsüchtiger Mensch von der gewöhnlichen Art ist. — Mit anderen Worten, das Böse ist im Menschen *ursprünglich* vorhanden, es wurzelt gleichsam mit allen seinen Fasern im menschlichen Geiste. Darum spricht Kant von dem *radikal Bösen* in der Menschennatur. Der Ursprung dieses Bösen ist im letzten Grunde unerforschlich, es ist eine Tat der Freiheit, die, wie alles, was auf Freiheit sich gründet, unserer Erkenntnis sich entzieht.

Wenn nun aber so das Böse tief in uns wurzelt, wie ist es möglich, davon erlöst zu werden und zum Guten zu gelangen? Offenbar kann es nicht dadurch geschehen, daß ich einzelne Taten unterlasse, andere tue, einzelne Grundsätze aufnehme und andere verwerfe. Es gibt nur einen Weg: daß ich das Verhältnis der Sittlichkeit und der Selbstliebe umkehre, daß ich die Triebfedern der letzteren denen der ersteren

unterwerfe und zwar völlig unterwerfe. Diese Erlösung vom Bösen ist also nicht möglich auf dem Wege der Reformation, der allmählichen Umwandlung, sondern nur auf dem Wege der Revolution, durch eine völlige Neuschöpfung des Charakters, die wiederum eine Tat der Freiheit ist, eine Tat des intelligiblen Charakters, der, wie er vorher die Richtung der Selbstliebe eingeschlagen hatte, so jetzt die der Tugend nimmt. Erlösung vom Bösen heißt also nichts anderes, als eine moralische Neuschöpfung des eigenen Selbst vollziehen. Mit Recht spricht man daher von einer sittlichen „Wiedergeburt“.

Hierbei aber handelt es sich nun um das schwierigste Werk, das der Mensch vollbringen kann, und die Qualen, mit denen es verknüpft ist, werden ja von den Aposteln und Propheten aller Völker erschütternd genug geschildert. Diese Qualen bestehen namentlich darin, daß jeder Anlauf zu weiterer sittlicher Läuterung immer mehr den Einblick eröffnet in die Verderbnis der eigenen Natur, damit aber die selbstpeinigende Reue weckt, so daß der sittlich sich läuternde Mensch erst leidet für das, was der Böse gefehlt hat. Und es scheint unmöglich zu sein, hier durch Kampf auch zum Sieg zu gelangen, da ja gerade der moralisch strebende Mensch sich als *radikal* böse erkennt. Hierin liegt die tiefste Tragik für den vom Erlösungsbedürfnis erfaßten Menschen: indem er zum Guten sich wendet und je mehr er dies tut, leidet er immer stärker, weil er immer deutlicher in die Abgründe des Bösen blickt, die eigenen wie die fremden. Dieses *stellvertretende Leiden*, das die Guten für die Bösen, die es eigentlich treffen sollte, auf sich zu nehmen haben, ist dargestellt im Schicksal Iphigeniens: im fluchbeladenen Hause des Thyestes ist sie es allein, die einzig Reine, Gute, Unschuldsvolle, die die ganze Last des Leidens auf sich nimmt und trägt. —

Nirgendwo also in der Wirklichkeit, weder bei uns selbst, noch bei anderen, zeigt sich, erkennbar, das Gute, die tatsächliche Überwindung des Bösen. Soll diese also dennoch, wenn auch nur unvollkommen, erreicht werden, so kann nur der Glaube helfen, der Glaube, daß das Idealbild sittlicher Vollkommenheit, welches man unter den Menschen vergebens sucht, dennoch existiert, ja noch mehr, daß dieses ideale Menschentum, welches alle Versuchung siegreich überwunden hat, an dem das Böse machtlos abprallt, der Endzweck alles Seins, der ganzen Schöpfung, gleichsam die eingeborene Idee oder der Sohn Gottes ist, nach dem dieser die Wirklichkeit geschaffen hat. Alsdann würde es der Glaube an dieses Idealbild sittlicher Vollkommenheit sein, der den Menschen stärkt in seinem Streben nach der Erlösung vom Bösen, dessen Endziel die sittliche Wiedergeburt ist. Mag auch dann die Versuchung unaufhörlich auf ihn lauern und der Tugendweg, den er wandeln möchte, ein schwerer Dornenpfad sein, so hält ihn dieser Glaube doch soweit aufrecht, um im Kampfe des guten mit dem bösen Prinzip wenigstens dem letzteren nicht zu erliegen, obschon, den Sieg des ersteren zu bewirken, über seine Kraft geht. Um so stärker wird vielleicht dieser Glaube wirken können, wenn, wie es bei Christus der Fall war, das bloße Ideal sittlicher Vollkommenheit in geschichtlicher Zeit wirklich oder Fleisch geworden, auf Erden erschienen ist in der Gestalt eines Menschen — eines Menschen, nicht eines Gottes, der kein Ideal für sterbliche Wesen sein kann.

Man sieht, wie Kant von hier aus auf philosophischem Wege den Zugang gewinnt zu den grundlegenden Lehren des Christentums, zu dem Tiefsinn seiner Logoslehre, wie zu einer Reihe anderer ihm eigentümlich angehörender Glaubensvorstellungen. Er steht auch darin im stärksten Gegensatz zu der

Philosophie der Vergangenheit, die sich mehr oder weniger stark vom Christentum abgewandt hatte. Denn diese war Naturphilosophie, ihr war der Mensch ein einheitliches Wesen, ein Ding unter vielen anderen Dingen in dem Riesenbau der Natur, allen Geschöpfen gleichgeordnet. Für Kant aber ist der Mensch ein zwiespältiges Wesen, der Natur angehörig und zugleich der ganz anders gearteten, ja direkt entgegengesetzten Welt der Freiheit. Diese ist jener nicht nur entgegengesetzt, sondern auch die bessere und höhere, so daß aus diesem Zwiespalt der Begriff der Erlösung von vornherein hervorgehen mußte, der da völlig fehlt, wo man sich mit der Natur ganz eins fühlt.*) Zweitausend Jahre vor Kant hatte die Philosophie in Sokrates und Plato ebenfalls den ersten Schritt zur Abwendung von der Natur getan, indem sie ihr eine jenseitige Welt der Ideen gegenüberstellte, welche die wahre Heimat des Geistes sei. Von da führte der Weg in gerader Linie zur Philosophie der praktischen Erlösung und schließlich zur Weltflucht im Christentum. Indem Kant von neuem diesen scharfen Dualismus aufstellt, gelangt er sogleich beim religiösen Problem zur Anerkennung der christlichen Grundlehren.

III.

Religion und Kirche.

Wenn zuerst das Verlangen nach Erlösung sich regt und mit den Waffen des Glaubens der Kampf gegen das

---

*) Daher hat Goethe, als auf dem Höhepunkt seiner Spinozistischen Periode Kants Abhandlung vom radikal Bösen erschien, ungeachtet der Bewunderung, die er schon damals für ihn hegte, über diese mit dem Christentum übereinstimmende Religionsphilosophie, die so ganz welt- und naturfeindlich ist und die innere Zerknirschung des sündhaften Menschen fordert, sich mit bitterer Erregung ausgesprochen und das harte Wort nicht gescheut, Kant habe seinen reinen Philosophenmantel freventlich mit dem radikal Bösen beschlabbert.

böse Prinzip beginnt, so wird ganz naturgemäß unter den Menschen das Bedürfnis erweckt, sich in diesem Kampfe zusammenzuschließen, um ihn gemeinsam zu führen. So entstehen religiöse Gemeinschaften, in ähnlicher Art wie politische Gemeinschaften entstehen. Wie bei letzteren ein politischer Naturzustand vorausgeht, in welchem die Sicherheit aller gefährdet ist, weil jeder für sich lebt, so geht der religiösen Gemeinschaft auch gleichsam ein ethischer Naturzustand voraus, in welchem der Kampf gegen das Böse nicht zur rechten Entfaltung kommen kann, weil er nur von dem Einzelnen für sich und darum nur mit unzureichenden Kräften geführt wird. Darum entspricht die Gründung einer religiösen Gemeinschaft oder Kirche ebenso einem Bedürfnis der menschlichen Natur als die Gründung einer politischen Gemeinschaft oder eines Staates.

Bis hierher ist also eine Übereinstimmung vorhanden zwischen dem Religionsbegriffe, den Kant aufstellt, und dem, welchen die positiven Religionen, speziell das Christentum, besitzen. Sie kommen überein in einem gemeinschaftlichen moralischen Endziele — der Erlösung vom Bösen — und in einem zwiefachen gemeinschaftlichen Mittel, welches diesem Endzweck dienen soll: daß nämlich der einzelne an die moralische Vollkommenheit, an diesen eingeborenen Sohn Gottes, glaubt, und daß alle, die solchen Glaubens sind, sich zusammenschließen zu einer ethischen Gemeinschaft, um so mit vereinten Kräften die Herrschaft des Guten auf Erden zu begründen. Soweit befinden wir uns also noch „innerhalb der Grenzen der Vernunft."

Aber alsbald wird nun auch die kritische Scheidung notwendig, die Absonderung dessen, was in der Religion vernunftgemäß ist, von dem, was ihr widerstreitet. Hierbei muß man zwei Fälle unterscheiden. Eine Religion kann mancherlei

Beimischungen enthalten, die nicht zur reinen Vernunftreligion gehören, aber ihr auch nicht entgegengesetzt sind. Es sind das gleichsam Außenwerke, oder, wie Kant sich ausdrückt, Parerga der Religion, die im eigentlichen Sinne „außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" liegen, weil diese keine Veranlassung hat, sich mit ihnen zu beschäftigen. In den positiven Religionen gehört dazu ein guter Teil von dem Inhalte des historischen Glaubens. Wenn ich mir also z. B. den Sohn Gottes nicht als reine moralische Vernunftidee vorstellig mache, sondern als eine historische Persönlichkeit, die zu bestimmter Zeit gelebt hat, deren Leben mit schmückenden Details erzählt wird, so fällt das außerhalb der reinen Vernunftreligion, aber es ist ihr nicht entgegen.

Anders liegt die Sache da, wo innerhalb der Religion dem Vernunftgemäßen das Vernunftwidrige entgegentritt, wo also durch das letztere die Religion eigentlich aufgehoben und verfälscht wird. Eine solche Verfälschung der Religion findet aber überall da statt, wo ihr moralischer Ursprung und Charakter beseitigt ist, wo die Erlösung nicht durch die sittliche Wiedergeburt des Einzelnen errungen sondern durch Gnadenwirkungen eines höchsten Wesens geschenkt werden soll.

Daher teilt Kant alle Religionen in zwei Hauptgruppen, in solche auf moralischer Grundlage und in Religionen der Gunstbewerbung. Bei den ersteren beruht die Erlösung auf der moralischen Umwandlung, bei den letzteren soll sie bewirkt werden dadurch, daß man sich um die Gunst der Gottheit bewirbt, welche die sittliche Besserung aus Gnade schenkt, ohne daß man selbst etwas hinzutut, oder, was noch schlimmer ist, von welcher man Glückseligkeit erwirbt, ohne daß man nötig hätte, durch sittliche Läuterung derselben würdig zu sein. Und dabei ist es völlig gleichgültig, in welcher Weise diese

Gunstbewerbung stattfindet, ob mit den Lippen im Gebet, oder durch Geschenke und Opfer, die man der Gottheit darbringt, oder durch Beobachtung bestimmter Satzungen, von welchen man annimmt, daß sie die Gottheit günstig zu stimmen vermögen.

Die Hauptursache dieser Verfälschungen wahrer Religion ist das kirchliche Gemeinschaftsleben. Von dem Augenblicke an, wo die Kirche entsteht, die Religion zur Konfession wird, der moralische Glaube in den Kirchenglauben übergeht, entwickeln sich diese Ausartungen der Religion.

Der Staat umfaßt die Gemeinschaft aller Menschen nach ihrem äußeren Verhalten, die Kirche hingegen, wenigstens ihrer ursprünglichen Idee nach, schließt die Menschen zusammen vermöge etwas Innerlichem, nämlich ihrer Gesinnung, und schon daraus ergibt sich, daß das, was im Staate notwendig ist, nämlich die Aufrechterhaltung der Gemeinschaft durch Zwangsmaßregeln, in der Kirche etwas Unmögliches nnd ein Widersinn ist. Und anderseits, während es sehr gut viele Staaten geben kann, so müßte es notgedrungen nur eine Kirche geben, denn das moralische Gesetz ist in allen Menschen, ja in allen vernünftigen Wesen, das gleiche, also auch die religiösen Bedürfnisse, welche sich auf die Moralität gründen. Woher kommt es nun, muß man fragen, daß es dennoch nicht eine unsichtbare Kirche, sondern viele sichtbare gibt? Diese Tatsache gründet sich auf nichts Anderes, als auf die Schwäche der menschlichen Natur.

Wäre der Mensch ein rein moralisches Wesen, so könnte es nur eine unsichtbare Kirche geben, die keine Kirchen, Moscheen, Tempel, keinerlei religiöse Formeln, überhaupt keine Organisation kennt, keinen Unterschied zwischen Laien und Klerus, sondern die nichts ist, als die Gemeinschaft der vernünftigen Wesen in der Betätigung ihrer sittlichen Gesinnung. Aber

der Mensch ist intellektuell und, was noch schlimmer ist, moralisch schwach, und daher kommt es zur Gründung von sichtbaren Kirchen.

Zunächst sind die meisten Menschen außer stande, den rein moralischen Vernunftglauben an das Urbild sittlicher Vollkommenheit festzuhalten. Sie verlangen nach etwas Konkreterem, das weder an ihre intellektuelle noch an ihre sittliche Kraft so hohe Anforderungen stellt. Daher schiebt sich dem reinen Vernunftglauben der historische Glaube unter, der Glaube an historische Fakta, und so entsteht die Verkehrung der Religiosität, die erste Art des religiösen Wahns, daß man das Glauben (Fürwahrhalten) eines bestimmten Ereignisses, z. B. des Durchzuges der Kinder Israel durch das Rote Meer, oder eines Wunders, das Christus verrichtet habe, für etwas Religiöses hält. Und nachdem einmal der Anfang gemacht worden mit der Entfernung von dem rein moralischen Verunftglauben, so wird der Abstand immer größer, die Kluft immer weiter. Ein historischer Glaube ist nicht, wie der rein moralische Vernunftglaube, in das Herz eines jeden Menschen eingepflanzt, sondern er ist ein bestimmes, wenigstens vermeintliches Wissen. Dieses Wissen bedarf also der Sicherstellung; sie geschieht durch schriftliche Aufzeichnungen jener historischen Ereignisse, die vorher durch Tradition überliefert worden waren. Daher ist mit dem Bestande einer Kirche stets auch eine heilige Schrift verknüpft. Eine solche heilige Schrift aber bedarf, da die Erinnerung an die erzählten Ereignisse bei den nachkommenden Geschlechtern allmählich verblaßt, immer wieder der Erläuterung und der Auslegung. Hierzu ist aber in jedem Falle eine bestimmte Gelehrsamkeit nötig, und so entsteht der Unterschied zwischen den in der Religion Wissenden und den nicht Wissenden, den Klerikern und den Laien, eine Unter-

scheidung, die dem Wesen der echten Religion von vornherein widerspricht, da ja Moralität, auf welche diese sich gründet, kein Gegenstand des Wissens, der theoretischen Erkenntnis ist, und da anderseits alle, die sich im religiösen Streben zusammenfinden, als Kinder Gottes völlig gleich sind.

Aber diese Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien hat noch weit schlimmere Folgen. Denn sie erzeugt das Streben der ersteren nach einer Herrschaft über die Gemüter, indem sie behaupten, allein im Besitz der göttlichen Gnadenmittel zu sein, so daß jeder Nichtwissende sich ihrer Vermittelung Gott gegenüber bedienen müsse. So entsteht jene Knechtung des Geistes, die fortschreitet bis zur Unterdrückung jedes freien Denkens, wovon die Geschichte bis auf den heutigen Tag so viele traurige Beispiele liefert. Und im Zusammenhange damit, indem eine Gemeinschaft, die zunächst nur eine innerliche sein sollte, äußerlich organisiert wird, wird naturgemäß auch der Dienst Gottes veräußerlicht und damit verfälscht. Dieser Dienst Gottes *sollte* bestehen in dem Fortschreiten in moralischer Gesinnung, und er besteht schließlich in der Beobachtung gewisser äußerer Observanzen, gewisser Glaubensvorschriften, seien es nun Glaubenssätze oder Zeremonien, durch welche kein Mensch gebessert wird, die im Gegenteil, weil mit ihrer Beobachtung angeblich göttliche Gnadenwirkungen verbunden sind, die moralische Läuterung vielen als überflüssig erscheinen lassen. So wird aus dem wahren Gottesdienst ein äußerlicher Kultus, und die Kirche wird zu einer *statutarischen Kirche*, d. h. zu einer Gemeinschaft, die auf die Beobachtung von Sätzen (Statuten) sich gründet. —

Der religiöse Dienst oder Dienst Gottes wird so, wie Kant sich ausdrückt, zu einem Afterdienst, aus der Religion entsteht das *Pfaffentum*, aus der Hingabe an Gott in sitt-

licher Gesinnung entsteht das Fetischmachen, die moralische Vernunftreligion wird zu einer Religion der Gunstbewerbung. Man kann diese ganze Summe von Verfälschungen der Religion mit Kant auf einen einzigen Grundsatz zurückführen, welcher lautet: „Alles, was man außer dem guten Lebenswandel noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes.“ Sobald man sich von dieser Maxime nur im mindesten entfernt, so hat der Afterdienst Gottes weiter keine Grenzen. „Von dem Opfer der Lippen an, welches ihm am wenigsten kostet, bis zu dem der natürlichen Güter, die sonst zum Vorteil des Menschen besser benutzt werden könnten, ja bis zur Aufgabe seiner eigenen Person (im Eremiten-, Fakir-, Mönchsstande), indem er sich für die Welt verloren gibt, bringt er alles, nur nicht seine moralische Gesinnung, Gott dar.“

Besonders suchen manche sich damit zu betrügen, daß unter diesen Arten des Fetischmachens, dieses Afterdienstes, ein großer Unterschied sei, als ob die eine vor der anderen den Vorzug verdiene. Aber sie sind alle dem Wert oder vielmehr dem Unwert nach einander gleich. Es ist bloße Ziererei, sich durch Abweichungen nach der Seite des Intellektuellen für auserlesener zu halten als die, welche sich eine vorgebliche Abweichung zur Sinnlichkeit zuschulden kommen lassen. „Ob der Andächtler seinen statutenmäßigen Gang zur Kirche, ob er eine Wallfahrt nach den Heiligtümern in Loretto oder Palästina veranstaltet, ob er seine Gebetformeln mit den Lippen oder, wie die Tibetaner, sie durch ein Gebetrad an die himmlische Behörde bringt, oder was für ein Surrogat des moralischen Dienstes Gottes es auch immer sein mag, das ist alles einerlei und von gleichem Wert.“ „Von einem tungusischen

Schaman bis zu dem, Kirche und Staat zugleich regierenden, europäischen Prälaten, oder zwischen dem ganz sinnlichen Wogulitzen, der die Tatze von einem Bärenfell sich des Morgens auf sein Haupt legt mit dem kurzen Gebet: „Schlag mich nicht tot!“ bis zum sublimierten Puritaner und Independenten in Konnecktikut ist zwar ein Abstand in der Manier, aber nicht im Prinzip zu glauben.“

Ebenso macht es keinen Unterschied und ist es in praktischer Beziehung ganz gleichgültig, welchen Inhalt ein historischer Glaube hat, und wie weit er sich vom Vernünftigen entfernt. „Ob wir in der Gottheit drei oder zehn Personen zu verehren haben, wird der Lehrling mit gleicher Leichtigkeit aufs Wort nehmen.“ Ähnlich der Auferstehungsglaube: „Ob wir künftig bloß der Seele nach leben, oder ob dieselbe Materie, daraus unser Körper hier bestand, zur Identität unserer Person in der anderen Welt erforderlich, die Seele also keine besondere Substanz sei, unser Körper selbst müsse auferweckt werden, das kann uns in praktischer Absicht ganz gleichgültig sein; denn wem ist wohl sein Körper so lieb, daß er ihn gern in Ewigkeit mit sich schleppen möchte, wenn er seiner entübrigt sein kann?“ Überhaupt aber hat „der Glaube an Schriftlehren ... an sich kein Verdienst und der Mangel desselben, ja sogar der ihm entgegenstehende Zweifel ist an sich keine Verschuldung, sondern alles kommt in der Religion aufs Tun an.“ Vollends Allgemeinheit (Katholizität) für einen Kirchenglauben zu fordern, „ist ein Widerspruch, weil unbedingte Allgemeinheit Notwendigkeit voraussetzt, die nur da stattfindet, wo die Vernunft selbst die Glaubenssätze hinreichend begründet, mithin diese nicht bloß Statuten sind.“

Es gibt unter diesen verschiedenartigen Erscheinungsformen des Afterdienstes Gottes mancherlei, die von vorn-

herein verwerflich sind, weil sie aller Religion von Grund aus widerstreiten, andere wieder, die an und für sich, als Hilfsmittel religiöser Gesinnung, zu ihrer Verstärkung oder religiösen Ausdeutung, nicht unberechtigt sind, aber dann zum Afterdienst ausarten, wenn sie, die nur Mittel zum Zweck sein sollten, als Selbstzweck betrachtet werden, wenn man glaubt, mit einer äußerlichen Handlung bereits etwas Gott Wohlgefälliges zu tun, ja, wenn man sich gar dem Wahn hingibt, als ob diese äußerlichen Observanzen ein Ersatz seien für den einzig wahren Gottesdienst, der in der fortschreitenden moralischen Gesinnung besteht. So ist das Kirchengehen, der feierliche Gottesdienst, etwas, was wohl geeignet ist, in der religiösen Gesinnung zu bekräftigen, und äußere Zeremonien, wie die Aufnahme in eine kirchliche Gemeinschaft (Taufe), oder die Wiederholung dieser Aufnahme bei gereifterem Verstande (Konfirmation, Kommunion) sind Zeremonien, die wertvoll werden *können*. Aber sie sind bloß Mittel zum Zwecke, nämlich äußerliche Bekräftigungen in der religiösen Gesinnung, es bedarf ihrer nicht jeder, nicht derjenige, der andere Mittel zur Erreichung jenes Zweckes gebraucht und vorzieht. Wenn sie aber als Selbstzweck betrachtet werden, wenn man sie ausübt in der Meinung, damit schon an sich etwas Gott Wohlgefälliges zu tun, so ist das Religionswahn und Afterdienst Gottes. Und so ist es auch mit dem *Gebet*. „Das Beten als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen), denn es ist ein bloß erklärtes Wünschen gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der inneren Gesinnung des Wünschenden bedarf, wodurch also nichts getan und also keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin Gott wirklich nicht gedient wird. Ein herzlicher Wunsch,

Gott in allem Tun und Lassen wohlgefällig zu sein, d. i. die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben, ist der Geist des Gebets, der ohne Unterlaß in uns stattfinden kann und soll. Diesen Wunsch aber (es sei auch nur innerlich) in Worte und Formeln einzukleiden, kann höchstens nur den Wert eines Mittels zu wiederholter Belebung jener Gesinnung in uns selbst haben, unmittelbar aber keine Beziehung aufs göttliche Wohlgefallen haben, eben darum aber auch nicht für jedermann Pflicht sein."

Es gibt zur Unterscheidung in diesen Dingen einen sicheren Führer, denselben, der in der Moralität uns leitet, nämlich das Gewissen. „Wenn sich der Verfasser eines Symbols," sagt Kant, „wenn sich der Lehrer einer Kirche, ja jeder Mensch, sofern er innerlich sich selbst die Überzeugung von Sätzen als göttlichen Offenbarungen gestehen soll, fragte: getrautest du dich wohl in Gegenwart des Herzenskündigers mit Verzichttuung auf alles, was dir wert und heilig ist, dieser Sätze Wahrheit zu beteuern? so müßte ich von der menschlichen (des Guten doch wenigstens nicht ganz unfähigen) Natur einen sehr nachteiligen Begriff haben, um nicht vorauszusehen, daß auch der kühnste Glaubenslehrer hierbei zittern müßte. . . . Der nämliche Mann, der so dreist ist zu sagen: wer an diese oder jene Geschichtslehre als eine teure Wahrheit nicht glaubt, der ist verdammt, der müßte doch auch sagen können: wenn das, was ich euch hier erzähle, nicht wahr ist, so will ich verdammt sein." „O Aufrichtigkeit! du Asträa, die du von der Erde zum Himmel entflohen bist, wie zieht man dich (die Grundlage des Gewissens, mithin aller inneren Religion) von da zu uns wieder herab? Ich kann es zwar einräumen, wiewohl es sehr zu bedauern ist, daß

Offenherzigkeit (die ganze Wahrheit, die man weiß, zu sagen) in der menschlichen Natur nicht angetroffen wird. Aber Aufrichtigkeit (daß alles, was man sagt, mit Wahrhaftigkeit gesagt sei) muß man von jedem Menschen fordern können, und wenn auch selbst dazu keine Anlage in der menschlichen Natur wäre, deren Kultur nur vernachlässigt wird, so würde die Menschenrasse in ihren eigenen Augen ein Gegenstand der tiefsten Verachtung sein müssen. — Nun vergleiche man damit unsere Erziehungsart, vornehmlich im Punkte der Religion, oder besser der Glaubenslehren, wo die Treue des Gedächtnisses in Beantwortung der sie betreffenden Fragen, ohne auf die Treue des Bekenntnisses zu sehen (worüber nie eine Prüfung angestellt wird) schon für hinreichend angenommen wird, einen Gläubigen zu machen, der das, was er heilig beteuert, nicht einmal versteht, und man wird sich über den Mangel der Aufrichtigkeit, der lauter innere Heuchler macht, nicht mehr wundern."

Alle derartigen Verfälschungen der Religion haben einen naheliegenden psychologischen Ursprung. Es ist weit mühseliger, seine Pflicht zu tun und auf Gerechtigkeit zu hoffen, als sie nicht zu tun und dann auf Gnade zu rechnen. „Der Mensch wendet sich gewöhnlicherweise unter allen göttlichen moralischen Eigenschaften, der Heiligkeit, der Gnade und der Gerechtigkeit, unmittelbar an die zweite, um so die abschreckende Bedingung, den Forderungen der ersteren gemäß zu sein, zu umgehen. Es ist mühsam, ein guter Diener zu sein (man hört da immer von Pflichten sprechen); er möchte daher lieber ein Favorit sein, wo ihm vieles nachgesehen, oder, wenn ja zu gröblich gegen die Pflicht verstoßen worden, alles durch Vermittelung irgend eines im höchsten Grade Begünstigten wiederum gut gemacht wird, indessen daß er immer der lose

Knecht bleibt, der er war. Zu diesem Ende befleißigt er sich aller erdenklichen Förmlichkeiten, wodurch angezeigt werden soll, wie sehr er die göttlichen Gebote verehre, um nicht nötig zu haben, sie zu beobachten; und damit seine tatlosen Wünsche auch zur Vergütung der Übertretung derselben dienen mögen, ruft er „Herr! Herr!", um nur nicht nötig zu haben, „den Willen des himmlischen Vaters zu tun," und so macht er sich von gewissen Feierlichkeiten den Begriff als von Gnadenmitteln an sich selbst; gibt sogar den Glauben, daß sie es sind, selbst für ein wesentliches Stück der Religion (der gemeine Mann gar für das Ganze derselben) aus und überläßt es der allgütigen Vorsorge, aus ihm einen besseren Menschen zu machen, indem er sich der Frömmigkeit (einer passiven Verehrung des göttlichen Gesetzes) statt der Tugend (der Anwendung eigener Kräfte der von ihm verehrten Pflicht) befleißigt."

Wann wird dieser Zustand enden? Wann wird die wahre, reine Vernunftreligion alle diese ihre Ausartungen verdrängt haben? Wenn man sieht, daß sie sich insgemein auf die Schwäche der menschlichen Natur gründen, so scheint wenig Hoffnung vorhanden zu sein, daß es überhaupt jemals geschehe. Und doch hält auch hier Kant an dem siegesgewissen moralischen Optimismus fest. In der unendlichen Vervollkommnungsfähigkeit besteht auch hier der größte Vorzug des Menschengeschlechts: Eine reine Idee als Vollendung unserer Erkenntnis gibt es nicht, aber wohl sind wir gehalten, beständig auf sie zuzustreben; die reine Tugend sucht man auf Erden vergebens, aber wir können und sollen uns ihr beständig annähern; und so ist auch die reine Vernunftreligion unter den Menschen nicht zu finden, aber von der Vernunft selbst eine beständige Annäherung an sie gefordert. Das Ziel aller religiösen Entwickelung ist damit gegeben: die sichtbaren

Kirchen werden verschwinden und nur die eine unsichtbare Kirche bestehen bleiben, in der es keine Statuten und keine Observanzen mehr gibt, keinen Unterschied von Laien und Klerikern, in der alle Priester sind und sein können, weil sie alle Menschen umfaßt, die das Gute wollen und erstreben, eine Kirche, die keinen anderen Tempel kennt, als einzig und allein die Herzen der Menschen.

Auch hier befindet sich Kants Hoffnung auf die Zukunft der Menschheit ganz im Einklang mit Lessings unerschütterlicher Zuversicht. „Oder", ruft dieser aus, „soll das menschliche Geschlecht auf die höchsten Stufen der Aufklärung und Reinigkeit nie kommen? Nie? Nie? Laß mich diese Lästerung nicht denken, Allgütigster!"

Neuntes Kapitel.

Philosophie des Zwecks.

A. Ästhetik.*)

I.

Freiheit in der Erscheinung: Die ästhetische Urteilskraft.

Nirgendwo tritt schärfer als in der Religionsphilosophie der schroffe Gegensatz zutage, den Kant vom Standorte des Menschen aus in der Welt entdeckt hat, der Gegensatz zwischen dem Reiche der Natur und dem der Freiheit. Jenes erstere umfaßt das, was ist, dieses letztere das, was sein soll; die Natur vermögen wir zu erkennen, die Freiheit nur anzuerkennen und zu verwirklichen durch die Tat; im Reiche der Natur leitet uns die Erfahrung, sie gilt hier alles, im Reiche der sittlichen Freiheit gilt sie nichts; dort sind die Ideen nur die unerkennbaren Grenzpunkte des Seienden, hier sind sie allein das wahrhaft Wirkliche.

Indessen hatte Kant schon in seiner Sittenlehre keinen Zweifel darüber gelassen, daß die beiden Seiten dieses Gegensatzes keineswegs gleich stehen. Das Reich der Freiheit hat das Primat, d. h. ist dem der Natur überlegen, ist ihm gegenüber das höhere. Die Natur *ist* zunächst für uns das Wirk-

*) „Kritik der Urteilskraft" (1790). I. Teil: Kritik der ästhetischen Urteilskraft. — Vgl. auch aus der vorkritischen Periode: „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" (1764).

liche, das Reich der Freiheit aber *soll* immer mehr verwirklicht werden. So stark ist für Kant diese Unterordnung der Natur unter das Reich der Freiheit, daß ihm in der Religionslehre jene als die Quelle der Sünde erscheint, daher wir ihr entfliehen, von ihr erlöst werden sollen, um jener anderen besseren Welt entgegenzureifen.

Allein dieses mit der Naturfeindschaft des ursprünglichen Christentums ganz übereinstimmende Resultat seiner Religionslehre konnte nicht das Schlußergebnis der Kantischen Philosophie überhaupt sein. Denn die neuere Philosophie, so wesentlich sie auch vom Christentum beeinflußt wird, ist doch vornehmlich auf dem Boden der Renaissance erwachsen und zog von Anfang an aus der Anlehnung an die antike Gedankenwelt ihre Hauptkraft, nirgendwo mehr als in Deutschland, wo gerade das Zeitalter Kants das der eigentlichen deutschen Renaissance ist, an deren Eingange Winckelmann und Lessing, auf deren Höhe der „große Heide“ Goethe und — Kant selbst stehen, durch Schiller als Mittelglied verbunden. Gegen die *Naturfeindschaft*, die im Gedanken der Erlösung zum Ausdrucke kommt, reagiert daher die dem klassischen Altertum mit seiner Natur*vergötterung* zugewandte Seite des Kantischen Geistes; und so ist sein Schlußwort die Vereinigung der zwiespältigen Erscheinungen des Menschendaseins, die Versöhnung von Natur und Freiheit. Sie gelangt zum Ausdruck zunächst in einem dritten Bereiche menschlicher Betätigung, das auch den höchsten Ausdruck griechischen Lebens bildete: im Reiche des Schönen und der Kunst.

Hier nämlich geschieht es oder scheint es wenigstens zu geschehen, daß die Ideen, welche nur in unendlicher Ferne am Horizonte unseres Geistes schimmern, im Bereiche der Erfahrung selbst auftreten, daß die Freiheit selbst gleichsam

zur Natur sich herabsenkt. Ich betrachte z. B. eine schöne Landschaft: ich bemerke, wie um den See zu meinen Füßen, als Mittelpunkt, eine Reihe verschieden gestalteter Berge sich einheitlich gruppieren, der Blick folgt den feinen Wellenlinien der Höhen, den mannigfaltigen und doch immer schrittweisen, das Auge nirgends verletzenden Abstufungen in den Lichtreflexen, den Nüancierungen in der Spiegelung des Wassers u. dergl. — es ist unmöglich anzunehmen, daß dies alles dem bloßen Zufall zu verdanken sei, hier scheint ein freier Wille tätig gewesen zu sein, dieser Einheit muß eine bestimmte Idee zugrunde liegen. Ob diese Idee in Wirklichkeit zugrunde liegt, darüber weiß ich nichts, aber ich leihe sie der sinnlichen Erscheinung, ich beurteile sie so, als sei eine Idee in ihr verwirklicht.

Wenn wir urteilen, so ordnen wir immer eine sinnliche Erscheinung oder einen Begriff einem anderen unter, z. B. den Begriff „Gold" dem Begriff „Metall" in dem Urteil: Das Gold ist ein Metall. Wir sagen in diesem Fall auch, der eine Begriff sei in dem anderen enthalten oder falle unter ihn. Es ist dabei ein besonderes Vermögen der Vernunft tätig, die Urteilskraft, deren Bedeutung erhellt, wenn man sich klar macht, daß jemand sehr wohl zwei sinnliche Erscheinungen und zwei Begriffe für sich kennt, aber nicht im stande ist, beide im Urteil zu verbinden, indem er eine Erscheinung der anderen unterordnet. Die besonders gesteigerte Fähigkeit des Urteilens nennen wir Sagazität (Scharfsinn).

Auch da wo ich es mit dem Schönen zu tun habe, urteile ich, auch hier habe ich es mit der Urteilskraft zu tun — daher aus der „Kritik der Urteilskraft" die Bestimmungen des Schönen gewonnen werden. Doch das Urteil hat hier einen eigentümlichen Charakter; denn ich ordne die sinnliche Erscheinung ja nicht einem Begriff, sondern einer Idee unter.

Nun haben aber Ideen im Reiche der Natur keinen Erkenntniswert, also kann auch die Unterordnung unter eine Idee nicht den Wert einer Erkenntnis, sondern höchstens den einer Betrachtungsweise haben. Sobald ich etwas unter dem Gesichtswinkel einer Idee betrachte, so erkenne ich dadurch nichts, sondern reflektiere bloß über den betreffenden Gegenstand. Wenn ich in der Form des Urteils etwas erkenne, so bringe ich zwei oder mehr Erscheinungen gegenseitig in ein festes unverrückbares Verhältnis: hier ist also die Urteilskraft befestigend, bestimmend (konstitutiv); in der bloßen Betrachtung aber spielt die Urteilskraft gleichsam von einer Erscheinung zur andern hinüber, insgeheim der Beziehung, welche sie unter ihnen herstellt, nicht recht trauend und daher sich immer wieder zurückbeugend nach beiden Seiten (reflektierend). Wenn die schöne Landschaft, z. B., von der oben die Rede war, ein Gegenstand der Erkenntnis ist, so wird man die geologischen Tatsachen prüfen und gesetzlich ordnen, auf Grund deren die einzelnen Berge so gruppiert wurden, wie sie jetzt dem Beschauer sich darbieten, man wird auf Grund der optischen Gesetze nachforschen, durch welche Ursachen die einzelnen Lichtreflexe bedingt sind u. s. w. Der bloßen Betrachtung ist dies alles gleichgültig, sie faßt die Einheit aller dieser verschiedenen Erscheinungen zusammen, als ob sie aus einer Idee entsprungen und frei hervorgebracht wäre, wobei der Geist gleichsam von der sinnlichen Erscheinung zur Idee, die man ihr unterlegt, und wiederum von dieser zu jener, herüber und hinüber gleitet.

Diese Betrachtungsweise sinnlicher Erscheinungen vermittelst Ideen, die wir in sie hineintragen, nennen wir die ästhetische. Man kann also auch von einer ästhetischen Urteilskraft sprechen, die hierbei tätig ist. Offenbar ist jede sinnliche Erscheinung einer ästhetischen Betrachtung fähig. Denn

da alles (sinnliche) **Auffassen und** Erkennen der Dinge nichts ist als die **Art und Weise**, wie der Geist den Stoff der Sinnlichkeit **formt**, so muß es auch möglich sein, von jeder dieser Formen aus zur höchsten, der Idee, zu gelangen und beide in der Betrachtung zu vereinigen. In vielen Fällen wird die Differenz zwischen beiden sehr groß sein, so daß überhaupt zu einer ästhetischen Betrachtung kaum ein Anstoß gegeben wird. Oft aber wird auch eine Übereinstimmung beider sich zeigen, wird eine sinnliche Erscheinung unserer Idee ganz angemessen, diese in jene restlos aufzugehen scheinen. Alsdann ist also eine Harmonie hergestellt zwischen dem Seienden und dem Seinsollenden, zwischen Erscheinung (Erfahrungsgegenstand) und Idee, zwischen dem Menschen als Naturwesen und als freiem Vernunftwesen. Diese Harmonie aber äußert sich notwendig im gesamten Daseinsgefühl, die Übereinstimmung zwischen den beiden äußersten Polen unseres Seins, Sinnlichkeit und Vernunft, steigert das gesamte Lebensgefühl und erweckt so lebhafte Lustempfindung. Den Gegenstand nun, der diese Lust in uns hervorgerufen hat, nennen wir schön.

II.

Das Schöne und das Erhabene.

Das Wesen des Schönen läßt sich nunmehr bereits bestimmen; schön ist dasjenige, was in seiner sinnlichen Erscheinung einer Idee meiner Vernunft zu entsprechen scheint und vermöge dieser Übereinstimmung der Grundkräfte meines Gemütes, Sinnlichkeit und Vernunft, ein Lustgefühl hervorruft. Aber um nun die Bestimmung noch genauer zu treffen, ist es nötig, das Schöne von anderen verwandt erscheinenden Gegenständen, die eine Lustempfindung hervorrufen, sorgfältig abzugrenzen. Auch eine wohlschmeckende Speise oder der Duft

einer Rose ist ja ein Gegenstand unseres Wohlgefallens, ruft eine Lustempfindung hervor, ebenso aber auch eine aufopfernde Tat, ein ehrenhafter Charakter u. dgl. In keinem dieser beiden Fälle kann ich den Gegenstand meines Wohlgefallens schön nennen, sondern die wohlschmeckende Speise bezeichnen wir als angenehm, die aufopfernde Tat als gut.

Zwischen dem Angenehmen und Guten nimmt das Schöne offenbar die Mittelstellung ein. Das Angenehme gefällt bloß der Sinnlichkeit, das Gute bloß der Vernunft, das Schöne dagegen gefällt vermöge der Übereinstimmung beider; das Angenehme gefällt vermöge der Empfindung, das Gute dagegen vermöge der Idee, oder vielmehr, da ich diese zunächst immer verstandesmäßig auffasse, vermöge des Begriffs. Daher ist die Lust, welche das Angenehme erweckt, immer nur für den einzelnen Menschen vorhanden, rein individuell: derselbe Duft, der dem einen angenehm erscheint, ist dem andern unangenehm u. s. w.; die Lust, welche das Gute erweckt, ist dagegen allgemein: niemand, auch der Schlechteste, vermag sich dem Wohlgefallen, das eine edle Handlungsweise in uns hervorruft, zu entziehen, obzwar viele es vor sich selbst und noch mehr vor anderen zu verbergen suchen. Das Schöne dagegen gefällt nicht durch die bloße Empfindung, auch nicht durch die bloße Idee, sondern vermöge der Übereinstimmung beider; daher ist das ästhetische Wohlgefallen einerseits individuell und doch auch wieder allgemein: jeder, dem ein Gegenstand als schön erscheint, beansprucht, daß auch andere dieses Wohlgefallen mit ihm teilen, obwohl er sich doch auch bewußt ist, daß nicht alle ihm gleich empfinden können. Daher rührt der merkwürdige Widerspruch, daß man anerkennt, über den (ästhetischen) Geschmack lasse sich nicht streiten, und daß doch anderseits über nichts ebenso viel und ebenso heftig gestritten wird,

wie über den Geschmack in der Beurteilung dessen, was wir schön nennen.

Noch wichtiger ist ein anderer Unterschied. Das Angenehme und Gute sind immer mit einem gewissen Interesse verbunden. Das erstere will jeder und mit allen Mitteln erstreben, das letztere möchte jeder erstreben, wenn auch manchmal die Kräfte dazu nicht ausreichen. In jedem Falle also knüpft sich an das Wohlgefallen, welches das Angenehme und Gute wecken, immer ein Wollen, ein Begehren, das Streben, das Angenehme in seinen Besitz zu bringen und das Gute zu erreichen. Dasjenige Wohlgefallen aber, welches durch das Schöne erweckt wird, ist ohne alles Interesse und bringt den Willen zum Schweigen. Wenn ich eine schöne Landschaft erblicke oder eine schöne Musik vernehme, so begehre ich von beiden nichts, ich will sie nicht in meinen Besitz bringen, ich will nichts mit ihnen tun, nichts mit ihnen bezwecken, sondern nur eins: sie betrachten, sie in meinen Geist, meine Empfindung aufnehmen. Und darin beruht der unaussprechliche Vorzug, den das ästhetische Wohlgefallen gegenüber allen andern Arten des Wohlgefallens besitzt. Denn das Wollen und Streben ist ja ohne Grenze und Ziel. Wenn der eine angenehme Lebenszustand erreicht ist, so suchen wir sogleich weiter nach einer Steigerung; ist in der sittlichen Vervollkommnung ein Schritt getan, so werden wir sogleich zum nächsten gedrängt. So, das Angenehme und Gute begehrend und erstrebend, sind wir Sklaven unseres Willens, von rastloser Unruhe immer weiter getrieben, da jedes gestillte Begehren sofort neue Wünsche erzeugt, an jedem erreichten Ziele sofort ein neues sich zeigt; wir gleichen so dem Ixion, der, nach dem griechischen Mythus, in der Unterwelt auf ein Rad geflochten ist, und mit diesem rastlos herumgetrieben wird. Das Schöne

dagegen befreit uns, wenn auch nur für Augenblicke, von diesen Qualen, es hebt uns aus dem gewöhnlichen Dasein hinweg: bei seinem Anblick steht das Rad des Ixion für einen Augenblick still, wir wollen und begehren nun nichts mehr, wir sind, wie Schopenhauer sagt, reines Weltenauge, das interesselos der reinen Betrachtung sich hingibt, wir feiern die Sabbatstille des Geistes. Niemand hat diese Gemütsverfassung schöner geschildert als Goethe in seinem Gedichte „Zueignung". Hier trifft er das Wesen der ästhetischen Betrachtung, indem er schildert, in welcher Verfassung sich unser Gemüt befindet, wenn wir nach einem erquickenden Schlummer, da mehr als sonst die Pforten des Geistes weit geöffnet sind, bei einem Spaziergange in der Morgenfrühe uns jedem Natureindrucke willig und interesselos hingeben:

„Der Morgen kam; es scheuchten seine Tritte
Den leisen Schlaf, der mich gelind umfing,
Daß ich, erwacht, aus meiner stillen Hütte
Den Berg hinan mit frischer Seele ging;
Ich freute mich bei einem jeden Schritte
Der neuen Blume, die voll Tropfen hing;
Der junge Tag erhob sich mit Entzücken,
Und alles war erquickt, mich zu erquicken."

* * *

Nicht bloß das Schöne ist ein Gegenstand ästhetischen Wohlgefallens. Es gibt sinnliche Erscheinungen, die, ganz wie das Schöne, Lustempfindungen in uns erwecken, ohne den Willen zu erregen, auch ohne sich einseitig bloß an die Sinne des Menschen zu wenden, die ohne Absicht, ohne Begriff und ohne Interesse gefallen, und die wir doch nicht als schön bezeichnen. Es sind alle die Erscheinungen, die wir erhaben nennen. Worin besteht der Unterschied des Schönen und Erhabenen?

Die nächstliegende Antwort würde sein, erhaben sei das Gewaltige, Große, d. h. was größer als die Mehrzahl unserer sinnlichen Erscheinungen ist. Aber diese Bezeichnungen „groß“ und „gewaltig“ sind doch sehr unbestimmt und von einem subjektiv schwankenden Werte. Einen Dom von einer gewissen Höhe würde ich vielleicht erhaben nennen, einen regellosen Steinhaufen aber, der dieselbe Höhe besäße, keineswegs. Dann würde man also vielleicht sagen dürfen, nicht etwas Großes überhaupt, sondern das absolute, schlechthin Große nennen wir erhaben. Aber wo ist die Grenze für dieses schlechthin Große? Der Ausdruck „groß“ ist ja rein relativ. Jede Größe kann ich mir ja vorstellig machen dadurch, daß ich sie messe, d. h. daß ich sie mit einer anderen Größe vergleiche, und dann gibt es eigentlich nichts, was schlechthin groß ist, sondern nur etwas was groß im Vergleich zur einen, klein im Vergleich zur anderen Größe ist. Die Größe eines Domes also, von der ich sage, sie betrage einige hundert Meter, ist mir um nichts leichter vorstellbar als die Höhe etwa der Atmosphäre, die ich nach vielen tausenden von Metern bemesse, oder die Oberfläche der Erde oder die der Sonne, die ich mir wieder sehr leicht vorstellig machen kann, indem ich sage, sie betrage etwa das Zwanzigfache der Erdoberfläche. Und selbst wenn ich die ungeheuren Entfernungen gewisser Fixsterne und Nebelflecke in der Milchstraße mir vorstellig machen will, so kann ich das, indem ich einen außerordentlich großen Maßstab einführe, etwa den Weg, den das Licht in einer Sekunde zurücklegt, oder gar den, welchen es in einem Jahre zurücklegt, so daß ich die Entfernung solcher Sterne nach Lichtjahren abschätze. Wenn wir hier zu einer außerordentlichen Größe gelangen, zu einer Größe, die etwas Ungewöhnliches ist, so spreche ich wohl vom Ungeheuren, aber noch nicht vom Erhabenen.

Keine Größe also, auch diejenige nicht, welche wir erhaben nennen, kann meinen Verstandesbegriff überragen, überhaupt also meinem Intellekt überlegen sein. Wohl aber kann es Größen geben, an welche die Sinnlichkeit nicht heranreicht. Wenn ich die gewaltige Fläche des Ozeans vor Augen habe, so kann ich mir diese für den Verstand sehr wohl vorstellig machen, indem ich sie mir durch eine Anzahl von Tausenden von Quadratmeilen ausdrücke. Aber man versuche einmal, diese Meeresfläche rein sinnlich aufzufassen, d. h., wie es eben in der sinnlichen Auffassung geschieht, durch das Aufnehmen aller einzelnen Teile nacheinander sich ihr vollständiges Bild vor Augen zu stellen: alsbald erlahmt die Sinnlichkeit und muß ermattet von ihrem Vorhaben abstehen.

Erhaben ist also zunächst negativ etwas, was meine Sinnlichkeit nicht fassen kann, sei es nun das mathematisch Erhabene des Raumes und der Zeit, z. B. die ungeheure Meeresfläche, die ich vor mir sehe, die Länge der Zeit, in welcher unser Planet sich entwickelt hat u. s. w., oder sei es das dynamisch Erhabene der Kraft, z. B. ein Orkan, der Länder und Städte verwüstet, oder die Energie eines gewaltigen Eroberers, der durch ein Meer von Blut zu seinem Ziele schreitet.

In allen diesen Fällen handelt es sich nicht darum, daß ich eine Größe messe, sondern in der Betrachtung rein sinnlich vorzustellen suche. Bei dieser Betrachtung aber erlahmt die Sinnlichkeit, sie findet sich außer stande, die Erscheinung, der sie begrifflich wohl nahe kommen kann, in einem sinnlichen Bilde zu fassen; und so sinkt der Mensch, als sinnliches Wesen, ohnmächtig zu Boden. In demselben Augenblicke aber, da dies geschieht, erhebt sich triumphierend der Mensch als freies

Vernunftwesen. Denn eben dieselbe erhabene Erscheinung, welche der Bemühungen der Sinnlichkeit spottet, wird von der Vernunft in der Idee spielend ergriffen. Darin aber offenbart sich das wahre Verhältnis der sinnlich-natürlichen und der vernünftig-ideellen Seite des menschlichen Wesens, daß jener gegenüber diese nicht nur als die höhere sich erweist, sondern als die absolut überlegene. Durch die Ohnmacht der Sinnlichkeit wird erst der Triumph der Vernunft offenbar. So wird zunächst dadurch, daß die Sinnlichkeit sich gleichsam vernichtet sieht, das Gefühl der Unlust erweckt, zugleich aber, und in unmittelbarer Verknüpfung damit, das Gefühl der Lust, da gerade durch diese Ohnmacht der Sinnlichkeit die Überlegenheit der Vernunft zutage tritt. Dieselbe Erscheinung also, welche unsere Sinnlichkeit zu Boden schlägt, erhebt uns als freie Vernunftwesen. Wir, die Betrachter, sind es also, die erhoben sind, erhoben nämlich über alles Sinnliche, und es geschieht nur vermöge einer eigentümlichen Unterschiebung und Täuschung, daß wir nicht uns sondern den Gegenstand erhaben nennen, der jenes Gefühl der Lust in uns geweckt hat.

Während also das Schöne sich zeigt durch die Harmonie von Sinnlichkeit und Vernunft, so ruft das Erhabene zunächst das Gefühl der Disharmonie beider hervor, die sich aber alsbald auflöst in eine höhere Harmonie. Daher stimmt uns das Schöne ruhig und gelassen, die Empfindung des Erhabenen aber ist bewegt, dort empfinden wir ein leises Herüber- und Hinüberspielen des Lustgefühls zwischen sinnlicher Erscheinung und Idee, hier dagegen ein heftiges Schwanken zwischen dem Gefühle der Ohnmacht, das wir als sinnliche Wesen, und dem des siegreichen Triumphes, das wir als Vernunftwesen haben. So schildert auch Faust die er-

habene Gemütsstimmung nach der gewaltigen Erscheinung des Erdgeistes:

In jenem sel'gen Augenblicke,
Ich fühlte mich so klein, so groß!

Auf diesem Unterschiede beider Arten ästhetischen Genusses beruht es auch, daß man der Betrachtung des Schönen zuweilen überdrüssig werden kann, weil es sich hier um eine sich stets gleichbleibende oder doch nur geringfügig schwankende Harmonie handelt; beim Erhabenen dagegen tritt solcher Überdruß nur selten ein, weil hier das Gemüt beständig zwischen den äußersten Gegensätzen hin und her spielt und in immer neuen Variationen die Disharmonie aufzulösen sucht. Es ist auch leicht zu sehen, daß, wenngleich beide, das Schöne ebenso wie das Erhabene, zwischen dem Wohlgefälligen der Empfindung (dem Angenehmen) und dem Wohlgefälligen der bloßen Vernunft (dem Guten), eine Mittelstellung einnehmen, doch das Schöne eine größere Verwandtschaft mit dem Angenehmen, das Erhabene mehr mit dem Guten hat. Daher kommt es, daß namentlich sittlich große Naturen zuweilen dem Schönen gegenüber eine geringe Empfänglichkeit besitzen, zur Betrachtung des Erhabenen aber sich unwiderstehlich hingezogen fühlen. Auch Kant selbst gehört zu diesen Naturen, und man bemerkt wohl, mit welcher Vorliebe und mit welcher psychologischen Sorgfalt er das Erhabene gegenüber dem Schönen zu charakterisieren sucht.

III.

Die Kunst und das Genie.

Das Schöne und Erhabene befinden sich in einer doppelten Sphäre, in dem Reiche der Natur und in dem der Kunst. Dort, beim Naturschönen, handelt es sich darum, daß

ein sinnlicher Gegenstand als frei erscheint, einer Idee unserer Vernunft entspricht, hier, beim Kunstschönen, daß etwas was mit Freiheit, entsprechend einer Vernunftidee, hervorgebracht ist, sinnlich erscheine, in Übereinstimmung mit der Gesetzlichkeit der Natur. Im ersten Falle scheint es, als habe die Natur als bewußte Intelligenz geschaffen, im letzteren, als habe eine bewußte Intelligenz etwas als bewußtlose Natur hervorgebracht. Daher macht Kant die Unterscheidung: die Natur ist schön, da wo sie als Kunst, und die Kunst ist schön, da wo sie als Natur erscheint. So wie man manchmal beim Anblick einer friedlichen Abendlandschaft versucht ist zu sagen, hier habe die Natur nach dem Muster eines Ruysdael geschaffen, so glaubt man umgekehrt oft, wenn man ein Landschaftsbild des letzteren betrachtet, ein wirkliches Stück Natur vor sich zu haben.

Aus dieser einfachen Bestimmung des Wechselverhältnisses zwischen Natur und Kunst erklären sich zahllose Mißverständnisse, welche bis auf den heutigen Tag das Kunstleben verwüstet haben, namentlich das größte Mißverständnis, als sei es die Aufgabe der Kunst, die Natur „nachzuahmen“. Aber die Kunst ist an den Stoff der Natur so wenig gebunden, als diese letztere an jene, daher es zahllose Möglichkeiten für die Darstellung des Schönen gibt, welche die Natur nicht erreichen kann, so wie freilich auch umgekehrt der Kunst nicht alle Mittel der Natur zu Gebote stehen. Also nicht darauf kommt es an, daß der Gegenstand des Kunstschönen in der Natur sich wirklich findet, sondern nur darauf, daß er als Natur erscheine.

Denn was oben von den Merkmalen des Schönen im allgemeinen gesagt wurde, gilt mit entsprechender Anwendung von dem Kunstschönen im besonderen. Das Schöne gefällt

ohne Absicht und ohne Interesse, also darf auch bei dem Kunstschönen weder das eine noch das andere hervortreten. Wer beim künstlerischen Produzieren eine andere Absicht hat, als bloß zu produzieren, bei dem „merkt man die Absicht und wird verstimmt“; wer sich dabei von einem anderen Interesse leiten läßt als dem, das Schöne in möglichster Vollendung darzustellen, an dem wird sein Werk selbst zum Verräter, indem das äußere Interesse die reine Formgebung trübt, durch die kalte Verstandesreflexion die Wärme des Empfindens unmöglich gemacht wird: sein Werk ist „von der Blässe des Gedankens angekränkelt“.

Das Schöne der Kunst gefällt auch ohne Begriff, d. h. ohne eine logische Vorstellung, die der Erkenntnis dient, es gefällt also umsomehr ohne Regeln. Nun gibt es freilich keine Kunst, die sich nicht auf gewisse Regeln stützen müßte, aber darin unterscheidet sich die schöne Kunst von der mechanischen Kunst, daß die letztere ausschließlich dem Verstande angehört, auf Regeln sich stützt, die erstere aber die Verstandestätigkeit der Regeln zwar nicht entbehren kann, jedoch in ihnen nicht ihr eigentliches Wesen findet. Denn indem der Künstler sein Werk hervorbringt, schafft er wie die Natur, die keine Anwendung von Regeln kennt. Die Kunst ist deshalb ein Werk des Genies, denn unter einem solchen verstehen wir eben eine ursprüngliche Geistesanlage, für welche das Schaffen, das Produzieren im sinnlichen Elemente, ebenso notwendig ist, wie für die Natur selbst, und sich ebenso wie hier auf eine Weise vollzieht, welche für die Erkenntnis niemals völlig zu durchdringen ist.

Zum ersten Male hat hier Kant, indem er der Begründer einer systematischen Ästhetik wurde, den Grundsatz ausgesprochen, welchen die Stürmer und Dränger auf ihre

Fahne geschrieben hatten, und durch welchen sie in wahrhaft revolutionärer Weise einer jahrhundertelangen Tradition entgegentraten, den Grundsatz nämlich: Kunst ist nicht eine Sache der Erkenntnis, sondern ein unbewußtes Schaffen, also nicht Sache des Gelehrten, sondern des Genies. Man kann diesen Grundsatz nicht schärfer ausdrücken, als es Kant getan hat. So bewunderungswürdig, sagt er, die wissenschaftlichen Entdeckungen eines Newton sein mögen, so ist es doch möglich, den Weg, den er hierzu eingeschlagen hat, und jene Entdeckungen selbst, nach allen Einzelheiten und bis in alle Verzweigungen, kennen zu lernen und von neuem zu beschreiten. Aber niemand kann erkennen, wie ein Homerisches Epos, ein Faust geschaffen worden ist. Ein Newton, so schwer es auch ist, kann nachgeahmt werden, Homer und Shakespeare aber niemals.

Das erste Erfordernis des Genies ist also Originalität, Ursprünglichkeit des Schaffens. Freilich ist das nicht so zu verstehen, als ob das künstlerische Genie mühelos und spielend schaffe. Jede Kunst ruht vielmehr auf der breiten Grundlage eines rein mechanischen Könnens, in der Malerei z. B. der Kenntnis der Perspektive, der anatomischen Kenntnis des Körpers, der Technik des Farbengebens u. s. w.; und es bedarf hier einer ebenso harten und eindringenden Arbeit, wie auf irgend einem Gebiete des mechanisch-technischen oder wissenschaftlichen Könnens. Aber selbst hievon abgesehen, verfährt der schaffende Künstler keineswegs mühelos, sondern sein Werk entsteht nur unter hartem Ringen mit der Sprödigkeit des Stoffes, der ursprünglichen Gestaltlosigkeit seiner Ideen und dem Zwange, den jene mechanischen Regeln ihm auferlegen. Aber darin eben unterscheidet sich das Kunstwerk von allen anderen Produkten menschlicher Tätigkeit, daß in ihm jenes

Ringen, jene Mühe niemals zum Vorschein kommen darf, daß es schließlich als Naturerscheinung dastehen muß, deren Charakteristikum eben darin besteht, daß sie gleichsam von selbst vorhanden ist, ohne daß bei ihrem Anblick auch nur der Gedanke eines bewußten Hervorbringens auftauchte. Wie spröde also auch das Material sich zeigte, es darf als Material, als roher Stoff nirgends hervortreten, der Stoff muß durch die Form, wie Schiller sagt, vollständig vernichtet sein; wie gestaltlos auch die Ideen ursprünglich im Kopfe des Künstlers wogten, sie dürfen von dieser Gestaltlosigkeit keine Spur zurückbehalten; und wie harte Zumutungen auch die mechanischen Kunstregeln stellten, sie müssen aufs sorgfältigste angewandt sein, aber ohne Beengung, ohne daß ihre Anwendung und die saure Mühe, die sie gekostet haben, irgendwie bemerkbar wird. Erst wenn alle diese Bedingungen erfüllt sind, erscheint das Werk einer überaus harten, oft jahrelangen mühseligen Arbeit wie ein selbstverständliches einfaches Naturprodukt: „Schlank und leicht wie aus dem Nichts gesprungen, steht es vor dem erstaunten Blick."

Ein solches Werk des künstlerischen Genies ist von ebensolcher Bedeutung, wie die Naturerscheinung selbst. Es ist etwas Neues, an dem die Gesetze der Kunst ebenso studiert werden müssen, wie die Gesetze des Wirklichen in der Natur. Daher ist richtunggebend für die Kunst allerdings die Natur, gesetzgebend nur das Genie. An ihm bilden sich die Jüngeren, es wird nachgeahmt, wie die Natur, bis sich unter den nachschaffenden Künstlern wiederum einer findet, der allmählich hinreichend erstarkt, um nun ebenfalls als Genie, d. h. wie die Natur, zu schaffen und damit eine neue Epoche künstlerischer Gesetzgebung einzuleiten. —

Auch die Ansicht, daß die Kunst das Produkt des Genies

sei, hat in dem Jahrhundert, seitdem sie herrschend geworden ist, zu zahllosen Mißverständnissen und Absurditäten verleitet. Originalität ist das erste und wichtigste Kennzeichen des Genies, aber man darf diesen Satz nicht umkehren und sagen, daß, wer in irgend einer Beziehung Originalität besitzt, auch ein Genie sei. Denn es gibt auch originalen Unsinn; und zu diesem werden unaufhörlich diejenigen verleitet, welche vor allem den Vorwurf der Nachahmung von sich abzuwehren suchen, die, wie Kant sich ausdrückt, lieber auf einem kollerigen Pferde paradieren wollen, als auf einem Schulpferde, und auf die Goethe das Sprüchlein gemünzt hat:

> Ich hielt von Andren mich entfernt,
> Nachtreten wäre mir Schmach,
> Hab' alles von mir selbst gelernt;
> Es ist auch danach.

Was im letzten Grunde das wahrhaft künstlerische Genie von denen, die bloß vorgeben, es zu sein, unterscheidet, ist nichts anderes, als das was den bedeutenden wissenschaftlichen Kopf vom wissenschaftlichen Stümper und Handwerker unterscheidet: der Besitz von Ideen. Nur daß es sich in der Kunst um ästhetische, in der Wissenschaft um logische Ideen handelt. Beide haben dies gemeinschaftlich, daß sie von einem gegebenen Punkte aus in eine unendliche Ferne oder unendliche Tiefe sehen lassen und dahin den Blick lenken, aber sie unterscheiden sich so, daß die ästhetische Idee eine sinnliche Anschauung ist, welcher niemals ein Begriff oder eine Mehrheit von Begriffen völlig entspricht, und daß umgekehrt eine logische Idee ein Begriff ist, für welchen es niemals eine angemessene Anschauung gibt. Daher kommt es, daß die Betrachtung eines Kunstwerkes sofort den lebhaften Trieb erweckt, durch die Reflexion, also vermöge einer begrifflichen

Erkenntnis, zur Klarheit über dasselbe zu kommen, und daß dies niemals völlig gelingt, sondern immer ein dunkler undurchdringbarer Rest bleibt. Darin liegt das Mystische und Geheimnisvolle aller Kunst, das Goethe einmal in dem Paradoxon ausgedrückt hat: „Jedes Kunstwerk ist im einzelnen vernünftig, im ganzen immer ein wenig unvernünftig," wobei das letztere Wort nicht in der Bedeutung „sinnlos", sondern „der Vernunft unzugänglich" zu nehmen ist. Auch umgekehrt drängt jede logische Idee, und drängen ganz besonders die höchsten und darum abstrakten Ideen der Philosophie, zu einer Darstellung und Verdeutlichung in der sinnlichen Anschauung. Aber auch dieses Bemühen kann niemals vollständig erreicht werden. Wo es mit annähernder Vollkommenheit versucht wird, indem ästhetische und philosophische Ideen sich eng verbinden, da entstehen die großen philosophischen Dichtungen, jene Welt-Epopöen, die, wie Dantes Göttliche Komödie, Goethes Faust, Shakespeares Hamlet, die höchsten und erhabensten Schöpfungen des Menschengeistes sind. Die engen Beziehungen zwischen ästhetischen und logischen Ideen machen es auch erklärlich, weshalb in großen Blüteepochen der menschlichen Kultur, zu Zeiten also, in welchen die geistige Atmosphäre völlig von großen Ideen erfüllt ist, mit der Blüte der Philosophie die der Kunst, insbesondere der Dichtkunst, immer Hand in Hand geht.

Es ist indessen charakteristisch, daß der Blüte der Kunst die der Philosophie stets nachfolgt. Vielleicht entspricht dieser Reihenfolge ein allgemeines Gesetz geschichtlicher Entwicklung, daß nämlich erst in der sinnlichen Hülle des schönen Scheines die Ideen hervortreten müssen, um später sich zur Klarheit, wenn auch nie zur vollendeten Klarheit, des philosophischen Gedankens zu entwickeln. Diese Anschauung vertritt mit

Nachdruck das Hegelsche System. Auch Kant kommt ihr schon nahe, und ebenso hat in poetisch-platonisierender Form Schiller demselben Gedanken Ausdruck verliehen, wenn er sagt:

> Was wir als Schönheit hier empfunden,
> Wird einst als Wahrheit uns entgegengehn.

B. Teleologie.*)

I.

Natürliche Zweckmäßigkeit. Kritik der teleologischen Urteilskraft.

Die Ästhetik befaßt ein Gebiet von Erscheinungen, in welchem die Ideen sich gleichsam zur Wirklichkeit herabsenken — sie, die, erkenntnistheoretisch betrachtet, unerkennbar sind und nur am fernsten Horizonte unseres Bewußtseins schimmern, treten hier im Bereiche der Erfahrung auf, und wenngleich die erkennende Vernunft sie auch jetzt nicht fassen kann, so vermag doch die Urteilskraft reflektierend ihren Spuren nachzugehen.

Es gibt aber noch ein zweites Gebiet, in welchem wir ein ganz ähnliches Herabsenken der Ideenwelt zur erfahrbaren Wirklichkeit beobachten: nämlich dasjenige Gebiet der Natur, welches durch die Begriffe Organismus, Organisation, Leben und Lebewesen bezeichnet wird. Die philosophische Betrachtungsweise, die sich diesen Erscheinungen zuwendet, heißt teleologische Naturbetrachtung oder kurzweg Teleologie, d. h. Lehre vom Naturzweck.

Zwecke gibt es für unsere Erkenntnis nur beim Menschen und nur für den Menschen, und zwar für den Menschen

*) „Kritik der Urteilskraft" (1790). Zweiter Teil: Kritik der teleologischen Urteilskraft. — Vgl. auch die Abhandlung: „Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie" (1788).

nicht als Naturwesen, sondern nur als Vernunftwesen. Zwecksetzung ist die der praktischen Vernunft eigentümliche Art von Kausalität, d. h. etwas bezwecken heißt: wir machen uns etwas vernunftgemäß vorstellig, und diese Vorstellung greift nun ein in die kausale Verknüpfung des Geschehens. Von jeder anderen Art der Kausalität (also der natürlichen) unterscheidet sich daher diese Kausalität der praktischen Vernunft dadurch, daß in ihr die Wirkung (nämlich das vorgestellte Ziel) zugleich Ursache ist; daß das Bewirkte (welches wir aber eben bloß vorstellen) das Bewirkende ist.

Wenn wir nun also gewisse Naturerscheinungen teleologisch, unter dem Gesichtspunkt des Zweckes, betrachten, so heißt das: wir fassen sie so auf, als ob die Vorstellung dessen, was diese Naturerscheinungen sein sollen oder zu sein bestimmt sind, ihre Ursache sei, ihre ganze Entwickelung hervortreibe und jede Phase derselben bestimme. Man nehme z. B. eine einzelne Pflanze: ich kann deren Entwickelung zunächst rein kausal betrachten, indem ich verfolge, wie unter dem Zusammenwirken zahlreicher Bedingungen aus der Wurzel der Stengel sich bildet, der seinerseits wieder Blätter ansetzt u. s. w.; ich kann sie aber auch teleologisch betrachten und meine dann, daß dieser Entwickelung der Pflanze die Vorstellung des Ganzen, in seiner Totalität und Vollendung, beständig vorschwebt, daß eben diese unbestimmte, schematische, und in allgemeinsten Lineamenten umrissene Vorstellung des Ganzen in seiner Einheit — eben dies bezeichnen wir ja als „Idee" — es sein müsse, welche alles, vom ersten Keim bis zur vollentwickelten Pflanze, verursacht. In eben derselben Weise beurteilen wir jeden natürlichen Organismus, und verstehen darunter eben stets eine solche Naturerscheinung, die wir uns gezwungen fühlen, teleologisch zu betrachten.

Hier haben wir aber nun sogleich die Unterscheidung zu treffen zwischen der teleologischen und der ästhetischen Beurteilung. Auch bei der letzteren handelt es sich um eine Betrachtung unter dem Gesichtspunkt des Zweckes, auch hier tritt die Idee in der Erscheinung auf. Aber darin unterscheidet sich beides, daß wir bei der ästhetischen Beurteilung die Idee der Erscheinung gleichsam bloß leihen, — daher wir sie auch wieder zurücknehmen können — sie ihr unterlegen, von uns aus in sie hineindeuten, während wir sie bei der teleologischen Beurteilung mit der Erscheinung, als deren Wesen unmittelbar bestimmend, uns unzertrennlich verknüpft vorstellen. Wo wir eine Naturerscheinung als schön betrachten, da meinen wir, sie sei von einer zwecksetzenden Intelligenz außerhalb ihrer hervorgebracht — daher ist die Natur schön, da wo sie als Kunst erscheint —, während wir von einem Organismus, den wir teleologisch beurteilen, meinen, die zwecksetzende Intelligenz wirke in ihm selbst, also der Organismus habe sich selbst hervorgebracht. Im ersteren Falle ist also die Zweckmäßigkeit bloß subjektiv, im zweiten Falle aber objektiv. Natürlich können beide Arten der Beurteilung an einer und derselben Erscheinung nebeneinander bestehen, z. B. bei einem Schmetterling, einer Rose, dem Körper eines Menschen, die wir einmal ästhetisch und dann auch teleologisch betrachten können.

Von der einen wie der anderen Art der Zweckbetrachtung gilt natürlich, was schon bei der ästhetischen Zweckmäßigkeit näher dargelegt wurde: Ideen haben für uns keinen Erkenntniswert, also ist auch die Idee in der Erscheinung unerkennbar; unsere Urteilskraft ordnet die letztere der ersteren nur unter, sie beugt sich dabei gleichsam immerfort von der einen zur anderen hinüber, d. h. sie verfährt

nicht erkennend (wie da, wo ich die Erscheinung einem Begriff, einer Kategorie unterordne), sondern reflektierend.

Daß die teleologische Urteilskraft nur reflektieren, nicht erkennen kann, ergibt sich schon daraus, daß wir bei der teleologischen Beurteilung vom Ganzen aus zu den Teilen übergehen, während unser Erkenntnisvermögen so beschaffen ist, daß wir immer nur aus den Teilen das Ganze erzeugen können. Wenn ich einen Organismus, z. B. den eines menschlichen Körpers, teleologisch beurteile, so heißt dies, daß alle seine Glieder, alle einzelnen Teile nur im Zusammenhang mit dem Ganzen und nur durch dieses Ganze bestehen; Erkenntnis aber verfährt immer nur synthetisch, sie muß Glied zu Glied fügen, um irgend ein Ganzes (in der Anschauung) gewinnen zu können. Dann allein würde die teleologische Urteilskraft Erkenntnis geben, wenn unser Verstand intuitiv, d. h. zugleich anschauend wäre; aber er ist eben diskursiv, d. h. er kann nur verknüpfen oder verknüpfte Glieder nacheinander durchlaufen, wenn er ein Ganzes als Einheit fassen soll.

Darnach ergibt sich die kritische Grenzbestimmung, welche in Bezug auf die teleologische Urteilskraft getroffen werden muß: sie kann, ebenso wie die ästhetische Urteilskraft, nicht der Erkenntnis, sondern nur der Reflexion dienen. Eine Naturerscheinung unter dem teleologischen Gesichtspunkt erkennen wollen, heißt den Boden der Wissenschaft verlassen und von neuem in die Wirrnis jener dogmatischen Spekulationen geraten, aus denen Kant die Philosophie befreit hat.

Es gibt hauptsächlich zwei Arten solcher falschen dogmatischen Teleologie: Hylozoismus und Theismus. Der Hylozoismus lehrt, daß die Materie mit ursprünglicher zwecktätiger Kraft, also mit einer gewissen (unbewußten) Intelligenz begabt, also beseelt sei; der Theismus, daß die zwecktätige Kraft

nur außerhalb der Natur, bei Gott, gesucht werden dürfe. Aber beide, der Hylozoismus wie der Theismus, gehen von einer richtigen Prämisse, von einer unbezweifelbaren Tatsache, zu einer falschen Schlußfolgerung über. Diese Tatsache ist: organische Naturprodukte, alles, was Leben heißt, vermag ich aus rein mechanischen Ursachen schlechterdings nicht zu erklären; aus den Bewegungen materieller Atome, deren Anziehung und Abstoßung u. s. w., kann ich, wie es ja Kant selbst einst getan hatte, die Entstehung von Welten über Welten herleiten — aber nicht die Entstehung auch nur des kleinsten organischen Gebildes, und sei es selbst ein Grashalm; ja, es ist, wie Kant sagt, „für den Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen oder zu hoffen, daß noch dereinst ein Newton aufstehen könnte, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hatte, begreiflich machen werde, sondern man muß diese Einsicht den Menschen schlechterdings absprechen." Aber auf diese zweifellose Tatsache darf man nun nicht die vermeintliche „Erkenntnis" gründen wollen, die organischen Naturprodukte seien von irgend welcher zwecktätigen (intelligenten) Kraft hervorgebracht, sei es nun, daß man diese in der Materie selbst sucht (wie der Hylozoismus) oder außerhalb der Natur (wie der Theismus). Denn im einen wie im andern Falle überschreiten wir mit dieser Schlußfolgerung die Grenzen der Erfahrung und die Befugnisse unseres Erkenntnisvermögens, welches Ideen nicht zu erkennen, sondern höchstens den von ihnen gezogenen Richtungslinien reflektierend zu folgen vermag.

Alle Erkenntnis der Natur schließt also den Zweckbegriff von sich aus, sie ist nicht teleologisch, sondern rein mechanistisch und muß es immer bleiben. Die Grundelemente

dieser rein mechanistischen Naturerkenntnis hat Kant in einer besonderen Schrift, welche bald nach der „Kritik der reinen Vernunft“ erschien,*) selbst entwickelt. Beides gehört ja auch aufs engste zusammen. Das Prinzip der streng mechanistischen Naturerkenntnis ergibt sich schon aus der Grundbestimmung über das Wesen der Erkenntnis, welche die Vernunftkritik getroffen hatte: alle Erkenntnis geht zurück auf Anschauung, deren reine Formen Raum und Zeit sind; die Grundelemente der Anschauung sind die Empfindungen (Eindrücke), und das, was ihnen in der Anschauung korrespondiert, nennen wir Materie; was wir also erkennen sollen, können nur (anschauliche) Veränderungen der Materie in Raum und Zeit oder materielle Bewegungen sein — und eben dies begreifen wir unter dem Ausdrucke Mechanismus. Da es sich überall um Veränderungen in Raum und Zeit handelt, räumliche und zeitliche Verhältnisse aber bestimmt werden durch die reine Größenlehre (Mathematik), so werden alle Bewegungen der Materie mathematisch gemessen, und darum konnte Kant auch den Grundsatz aufstellen: je mehr Mathematik in einem Gebiet der Naturerkenntnis anzutreffen ist, desto sicherer ist diese Erkenntnis, und umgekehrt. Darum ist z. B. die Psychologie eine weniger sichere Wissenschaft als die Physik, weil ich in jener, deren Objekte keine räumliche Anschauung bieten, höchstens die Messung der Zeitverhältnisse anwenden kann. Wovon ich aber überhaupt keine Anschauung habe und haben kann, wie von zwecktätigen Ursachen, von einer zwecktätigen Kraft der Materie u. s. w., das scheidet eben darum auch gänzlich aus dem Bereiche der Naturerkenntnis aus.

*) „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ (1786). — Vgl. dazu die kleine Schrift der vorkritischen Periode: „Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe“ (1758).

II.

Positive Bedeutung des teleologischen Prinzips. Die Stufenordnung der Zwecke.

Wenn nun aber die teleologische Betrachtungsweise von der reinen Wissenschaft völlig ausgeschlossen werden muß, so erhebt sich die Frage, welche positive Bedeutung sie denn besitze, sofern ihr eine solche überhaupt zuzuerkennen ist. In der Tat aber ist dies letztere der Fall, und hierbei gilt alles das, was früher schon von den Ideen und ihrem Erkenntniswert gesagt wurde: Ideen vermitteln uns keine Erkenntnis, wohl aber vermögen sie diese zu leiten, ihr bestimmte Richtungslinien zu geben; und so kann auch keine Idee in der Erscheinung uns eine *Erkenntnis* dieser Erscheinung vermitteln, wohl aber kann sie wegweisend für unsere *Forschung* sein, so daß wir immerfort uns bemühen, jenes zwecktätige innere Prinzip, jene zusammenhaltende innere Einheit alles Lebens, auf welche die Zweckbetrachtung uns hinleitet, zu *suchen*, wenn wir auch niemals hoffen dürfen, sie ganz zu finden. Kein Naturforscher kann ja behaupten: es ist *unmöglich*, daß zwecktätige Ursachen in der Natur, im Bereiche der lebendigen Organismen wirken. Das wäre ebenso unkritisch gedacht und ebensolcher Dogmatismus, wie die entgegengesetzten Standpunkte des Hylozoismus und Theismus, welche da glauben angeben zu können, nicht nur *daß* solche zwecktätige Ursachen wirken, sondern auch *wie* sie wirken, und wo wir sie zu suchen haben. Nur darum handelt es sich, daß wir zwecktätige Ursachen, *wenn* es solche gibt, nicht zu *erkennen* vermögen.

Mit anderen Worten: die teleologische Betrachtungsweise, welche zunächst nichts als eine Art des Reflektierens ist — als solche drängt sie sich jedem unwiderstehlich auf — hat im Bereiche der Erkenntnis, wie Kant sich ausdrückt, keine

konstitutive, wohl aber heuristische Bedeutung, d. h. sie läßt uns nichts erkennen, keinen Gegenstand nach seinem Wesen bestimmen, wohl aber fordert sie uns auf, in teleologischer Richtung immer weiter zu suchen und unsere Erkenntnis nach dieser Seite hin beständig auszudehnen.

Und dieses ständige Suchen in teleologischer Richtung ist für die gesamte Naturerkenntnis von ungemeiner Fruchtbarkeit, und von der größten Bedeutung. Fruchtbar und bedeutungsvoll ist es zunächst schon auf dem Gebiete der empirischen Naturerkenntnis. Diese ist zunächst rein mechanistisch und läßt keine andere als kausale Ableitung zu. Aber nun wird die rein mechanische Verkettung der Naturerscheinungen gleichsam empfindlich gestört durch die Tatsache, daß es Organismen gibt, welche sich kausal nicht ableiten lassen. Sind diese erst einmal da, ist das Leben erst einmal als Tatsache vorausgesetzt, dann kann ich innerhalb desselben, im Bereich der natürlichen Organismen, ebenfalls alles mechanisch ableiten — nur die Entstehung des Organischen selbst kann ich so nicht erklären. Also fordert es das Interesse der wissenschaftlichen Erkenntnis, die teleologische Betrachtungsweise wenigstens so weit als möglich zurückzuschieben, bis zu dem Punkte, wo allererst im Bereich der rein mechanischen Abfolge materieller Vorgänge das Organische, das Lebendige, auftritt. So sieht sich die wissenschaftliche Forschung zu der Frage gedrängt: wie ist das Organische entstanden? Aus der Materie kann ich es nie ableiten, dem steht das teleologische Prinzip entgegen, Lebendiges kann nur aus Lebendigem, nie aus Leblosem (der bloßen Materie) entstehen — wohl aber kann ich es zurückverfolgen bis auf seine Anfänge. Indem so dem Entwickelungsprozeß des Lebens in der Natur nachgegangen wird, suchen wir überall so weit als möglich, bis zum primitiv

Organischen, bis zu den Urformen des Lebendigen, vorzudringen, aus denen wir alle späteren Entwickelungsstufen durch Umformung und Umbildung entstanden denken. In solcher Art hat z. B. Goethe am Leitfaden teleologischer Betrachtungsweise naturwissenschaftliche Aufgaben zu lösen gewußt: er suchte das Urphänomen der Pflanzenform auf, er bemühte sich, die Gestalt des menschlichen Körpers zurückzuverfolgen auf seine Vorstufen im Tierreiche u. s. w. Daher begrüßte Goethe keine Schrift Kants mit solchem uneingeschränkten Beifall als die „Kritik der Urteilskraft", nicht nur, weil er in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft sein eigenes künstlerisches Wesen wiederfand, sondern auch, weil die „teleologische Betrachtungsweise, als heuristisches Prinzip der Naturerkenntnis genommen", sich ganz im Einklang befand mit seiner eigenen großen Naturanschauung. Und ebendieselbe Art der Anwendung des teleologischen Prinzips kam dann weiterhin grade in vielen der bedeutungsvollsten Errungenschaften zur Geltung, welche das neunzehnte Jahrhundert auf naturwissenschaftlichem Gebiete zu verzeichnen hatte, so in der Begründung der vergleichenden Anatomie und Morphologie, der Biologie als Wissenschaft, in den (auch von Goethe nicht unbeeinflußten) Entdeckungen von Oken, Lamarck und Darwin. Alle diese Errungenschaften haben die kritische Sonderung von Mechanismus und Teleologie, die Bestimmung des ersteren als konstitutives, der letzteren nur als heuristisches Prinzip der Erkenntnis, zur Voraussetzung. —

Nachdem aber diese kritische Scheidung getroffen ist, erhebt sich schließlich noch die Frage: wie verhalten sich *gegenseitig* Mechanismus und Teleologie, wirkende und Zweckursachen, Kausalität und Finalität? Die Antwort ist bereits im Vorhergehenden gegeben, wenn wir sagten, sobald erst ein=

mal das Leben als Tatsache vorausgesetzt werde, könne alle weitere Entwickelung mechanisch, rein kausal abgeleitet werden — nur dieses Leben selbst könnten wir nur durch sich selbst erklären, nur aus zwecktätigen Ursachen ableiten. Darnach liegt also die mechanische Kausalität innerhalb der zwecktätigen, das Prinzip des Mechanismus ist dem der Teleologie untergeordnet: beide bilden gleichsam konzentrische Kreise, so aber, daß der Umkreis der Zweckursachen einen größeren Radius besitzt als der der rein mechanischen Kausalität. Diese letztere erscheint darnach als das Mittel, dessen sich die Natur bedient, um ihre eigentlichen Zwecke, die Zwecke des Lebens, zu erfüllen und zu verwirklichen. So ausnahmslos also, wie später einmal Lotze diesen Gedanken ausgedrückt hat, so ausnahmslos auch der Mechanismus alles Seiende beherrscht, so untergeordnet ist doch die Mission, welche er im Ganzen der Welt zu erfüllen hat. Diese Welt ist kein totes Uhrwerk, sondern ursprünglich entstanden aus zwecktätigen Ursachen, irgendwie — wenn auch für uns unerkennbar — erzeugt von zwecksetzender Intelligenz, welche vermittelst des Mechanismus Leben wirken und zur Entfaltung bringen will.

Wenn nun aber so alle Wirklichkeit im letzten Grunde ein Stufenreich der Zwecke ist — welches ist der letzte, der höchste Zweck, auf den alle anderen hinzielen? Die Antwort darauf gibt die Kantische Ethik: der Mensch allein, als ein vernunftbegabtes Wesen, das sich selbst Zwecke setzt, kann nicht mehr Zweck für anderes sein, also nicht mehr Mittel zum Zweck, sondern nur noch Selbstzweck, höchster oder Endzweck. Der höchste Zweck der Natur, alles Seienden, ist also der Mensch — aber nicht der Mensch als Naturwesen, denn als solcher ist er ein Ding unter Dingen, nur ein Glied in dem ungeheuren Mechanismus der Welt, sondern der Mensch als

freies oder vielmehr zur Freiheit bestimmtes Vernunftwesen. Dieser Endzweck alles Seienden wird also immer mehr erreicht, und die Natur nähert sich auf ihrem Stufengange immer mehr der Vollendung, je mehr der Mensch ein freies Vernunftwesen wird, je mehr er sich dem Ideal sittlicher Vollendung nähert: die Stufenordnung ethischer Kultur erscheint also hier als die abschließende Reihe in der Stufenordnung der Weltzwecke.

So bietet sich von diesem höchsten Punkte aus noch einmal ein freier Rückblick auf die Kantische Gedankenwelt, und es zeigt sich, der Mensch ist eins und alles geworden: unter dem Gesichtspunkte des Erkennens ist die Natur, ist alles Wirkliche ganz und gar sein Produkt, von ihm, seinem Erkenntnisvermögen, geformt, gestaltet, gebildet; unter dem Gesichtspunkte des bloßen Seins ist die Natur und alles Wirkliche nur der Schauplatz, der bestimmt ist, der Entfaltung seines Wesens zu dienen. Der Mensch überschattet in Riesengröße die gesamte Natur: der letzte Zweck alles Seienden besteht nur in dem immer vollendeteren Herausarbeiten des spezifisch Menschlichen, welches beschlossen ist in den drei Begriffen: Freiheit, Vernunft, Sittlichkeit.

Zehntes Kapitel.

Fortwirkung der Kantischen Philosophie bis zur Gegenwart.

Sobald einmal in der früher bereits geschilderten Art die hauptsächlichsten Hindernisse beseitigt worden waren, welche sich dem erleichterten Zugange zu den Kantischen Ideen in den Weg stellten, ergriffen diese die Zeitgenossen sehr schnell mit unwiderstehlicher Gewalt. Alles war ja zu dieser Aufnahme wohl vorbereitet. In jener Zeit waren die Deutschen wirklich nichts anderes als das Volk der Dichter und Denker, in das innerliche Leben des Geistes versenkt, kaum berührt von den Vorgängen der politischen Welt, nur dem Aufbau der Welt des Ideals hingegeben. Hier, in der Kantischen Ideenwelt, schien diese vollendet erstanden zu sein, so vollendet, daß ihre Grundlagen vielen als unerschütterlich galten. Auf der anderen Seite aber boten die weiten Perspektiven, die sich nach allen Seiten eröffneten, die Fern- und Tiefblicke dieses Kantischen Gedankenbaues, der freien Beweglichkeit des Geistes wiederum den weitesten Spielraum. Daher war die Dunkelheit, welche, ungeachtet aller rasch sich mehrenden Popularisierungsversuche, die Kantische Lehre noch aufwies, ihrer Ausbreitung eher förderlich als hinderlich. Denn diese ganze Zeit, die sich von dem allzu grellen Lichte der Aufklärung immer mehr abgewandt hatte, suchte den Tiefsinn und ging

ihm so leidenschaftlich nach, daß sie da und dort schon wenige Jahre nach der Kantischen Reform sich in den dunkelsten Gedankengängen der Romantik verlor.

Wie jede neue Lehre, so fand auch die Kantische zunächst eine Anzahl unbedingter Anhänger, welche in ihr das letzte, endgültige Ergebnis aller Vernunfterkenntnis erblickten. Nicht selten steigerte sich diese bedingungslose Anhängerschaft zu schwärmerischer Begeisterung. So nannte der Dichter Baggesen, welcher auch durch seine schwärmerische Verehrung für Schiller bekannt ist, Kant den zweiten Messias und erklärte: „Nach Christus interessiert mich dieser Mann von allen Gestorbenen und Lebenden am meisten.“ Mit ähnlich schwärmerischem Gefühle preist der als Arzt wie als Philosoph von den Zeitgenossen, auch von Kant selbst, hochgeschätzte Johann Benjamin Erhard den Königsberger Philosophen. So schildert er in seiner Selbstbiographie die einschneidende Wirkung, welche das Studium der Hauptwerke Kants, namentlich der Vernunftkritik, für sein ganzes Leben gehabt hat, vor allem aber, was ihm die Kantische Sittenlehre geworden war. „Aller Genuß, den ich in meinem Leben erhielt, schwindet gegen die Durchbebung meines ganzen Gemütes, die ich an mehreren Stellen von Kants Kritik der praktischen Vernunft empfand. Tränen der höchsten Wonne stürzten mir öfters auf dies Buch, und selbst die Erinnerung dieser glücklichen Tage meines Lebens näßt jederzeit meine Augen und richtete mich auf, wenn nachher widrige Ereignisse und eine traurige Stimmung meines Gemütes mir alle frohe Aussicht in diesem Leben versperrten. . . . Werde ich ausdauern im Kampfe mit dem niederschlagenden Gedanken, den mir die Geschichte der Zeit so oft, wie ein feindseliger Dämon, in die Seele bläst: Der Glaube an Entwickelung der Menschheit im Gewühle des

Treibens und Tuns der Menschen ist ein Ammenmärchen, um das Kind vom Mittreiben und Mitlaufen auf der Straße des rohen Genusses abzuhalten, und ein leerer Trost über den versäumten Jubel seiner Kameraden — werde ich ihm widerstehen, diesem geisterdrückenden Gedanken, so ist es dein Werk, mein Lehrer, mein Vater im Geiste! Fühle ich mich nach diesem öfter wiederkehrenden Fieberanfall der Gemeinheit fortdauernd noch durch das Bewußtsein gestärkt: ich bin, der ich bin, kein Anderer hat meine Pflichten, kein Anderer darf für mich denken, die Welt, die ich anschaue, ist die Aufgabe für mein Wissen, das Gefühl der Freiheit in mir ist allein der Richter meines Werts: was ich im Laufe der Welt nützte, ist Aufgabe der Untersuchung künftiger Menschen; was ich sein wollte, ist allein mein Eigentum: so ist es dein Werk, mein Lehrer, mein Vater im Geiste."

Nicht alle, die von der Kantischen Philosophie ergriffen wurden, äußerten sich mit diesem Überschwang des Gefühls, wie es Erhard hier tut, aber alle folgten ihm mit wahrer Begeisterung. Und es waren die besten Köpfe seiner Zeit, die er mit sich fortriß. Jean Paul schreibt einem Freunde: „Kaufen Sie sich um Himmels willen zwei Bücher, Kants „Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten" und Kants „Kritik der praktischen Vernunft". Kant ist kein Licht der Welt, sondern ein ganzes strahlendes Sonnensystem auf einmal." Was die Kantische Philosophie für Schiller bedeutete, ist bekannt genug. Er gibt dieser Bedeutung einmal lebhaften und schönen Ausdruck, indem er in einem Briefe aus dem Jahre 1794, durch den er Kant zur Mitarbeit an den „Horen" einlud, ihn gleichzeitig seiner Dankbarkeit versichert, „für das wohltätige Licht, das Sie meinem Geiste angezündet haben, — eines Dankes, der wie das Ge-

schenk, auf das er sich gründet, ohne Grenzen und unvergänglich ist."

Es entsprach dem Grundcharakter jener Zeit des Übergangs vom achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert, daß sie von der moralisch-religiösen Seite der Kantischen Philosophie zunächst am lebhaftesten ergriffen wurde. Denn die Kantische Reformation traf auf einen Zustand des öffentlichen Geistes, in welchem alle festen Überzeugungen aufs heftigste erschüttert waren, da der auflösende Zweifel die sichersten Stützen religiöser und philosophischer Weltanschauungen hinweggeschwemmt hatte. Der Unterwühlung des staatlichen Lebens, die sich besonders stark in Frankreich zeigte, entsprach die der sittlichen und religiösen Überzeugungen, welche vor allem in Deutschland, wegen der Breite und Regsamkeit seines geistigen Lebens und wegen der Tiefe seiner Aufklärung, hervorgetreten war. Und wie man dort den neunten Thermidor begrüßte, der wiederum eine feste staatliche Ordnung gewährleistete, so hier die Kantische Philosophie, welche die Grundbedingungen alles sittlich-religiösen Lebens in einer, wie es schien, unanfechtbaren Weise von neuem begründete und sicherstellte. Von dieser Seite hat auch Reinhold die Kantische Philosophie erblickt, als er durch seine Briefe ihr erster Apostel wurde.

Erst erheblich später wurden dem gegenüber auch die anderen Triebkräfte der Kantischen Gedankenwelt wirksam, und nun erhielt sie auch in den einzelnen Wissenschaften den größten Einfluß, der so bedeutend war, daß er in manchen von ihnen dauernd sich geltend machte, so in der Theologie, wo die Ritschlsche Schule die Kantische Tradition bis auf den heutigen Tag festgehalten hat, in der Jurisprudenz, wo die Schule Thibauts wenigstens auf Jahrzehnte hinaus dasselbe tat. Für Wilhelm von Humboldt, der zeitlebens

ein begeisterter Kantianer blieb, wurde die Kantische Ideenwelt in der vergleichenden Sprachwissenschaft fruchtbar. Den geringsten Einfluß übte sie vorerst in den Naturwissenschaften aus, was sich leicht genug erklärt durch das Übergewicht, welches damals der idealistische Charakter der Kantischen Philosophie gegenüber den realistischen Elementen, wenigstens nach der Meinung der Zeitgenossen, behauptete. Dagegen ist es charakteristisch, daß damals die Kantische Lehre nicht nur in die Kunsttheorien mächtig umgestaltend und zum Teil neu gestaltend — namentlich durch Vermittelung Schillers — hinübergriff, sondern daß sie selbst in der darstellenden Kunst Einfluß übte. So hat z. B. der berühmte Maler Carstens damals den freilich aussichtslosen Versuch gemacht, Kants Lehre von Raum und Zeit malerisch darzustellen, ein Versuch, der in Schiller-Goethes Xenien zu dem Distichon Veranlassung gab:

Raum und Zeit hat man wirklich gemalt, es steht zu erwarten,
Daß man mit ähnlichem Glück nächstens die Tugend uns tanzt.

Indessen gegenüber der begeisterten Anhängerschaft Kants stand von vornherein eine weniger durch das Gewicht als durch die Zahl und die überlieferte Autorität einflußreiche Gegnerschaft. Jene rekrutierte sich vornehmlich aus der Jugend, welche neuen Ideen immer gerne folgt, diese bestand hauptsächlich aus denen, welche sich zu sehr in der alten philosophischen Anschauungsweise befestigt hatten, um die neue Welt, die sich ihnen in dem Kantischen Gedankengebäude vor Augen stellte, auch nur unbefangen würdigen und verstehen zu können. Zu ihnen gehörten insbesondere die Anhänger der Leibniz-Wolffischen, die der (empiristischen) englischen Aufklärung, des Spinoza, des Descartes u. s. w., auch einige Anhänger der Gefühls- und Geniephilosophie. Gegen die Angriffe und auch

die Mißverständnisse, welche Kant von dieser Seite erfuhr, hat er wiederholt sich selbst verteidigt.*)

Eben damals hatte man auch innerhalb der dogmatischen Anschauungsweise, unabhängig von Kant, versucht, zu einer Einheit der Lebensanschauung zu gelangen, welche dem Verlangen der Zeit entsprach, indem sie zwar den Menschen und den Geist zum Mittelpunkte machte, aber doch auch die Natur als gleichwertigen Faktor mit ihm verknüpfte. Diesem Ziele ging man nach durch eine Umgestaltung des Spinozismus vermittelst Leibnizscher Ideen. Denn das System Spinozas bot zwar in vollendeter Weise die geschlossene Einheit der Weltanschauung, die man suchte, und zugleich war es durchweht von dem Geiste der strengen Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit der Natur; aber es bot keinen Raum für die Freiheit, für die spezifische, selbständige, alles Naturgeschehen überragende Bedeutung des Menschen, für die freie Entfaltung des menschlichen Geistes, d. h. für alles das, was den unterscheidenden Charakter der Leibnizschen Philosophie ausmacht. Indem man beide Anschauungsweisen also organisch zu verknüpfen suchte, glaubte man sicher in einer geschlossenen, universellen Weltanschauung zu ruhen, welche alle Erscheinungen der Wirklichkeit zu durchdringen vermochte. Diese Vereinigung wurde hauptsächlich durch Herder vollzogen, und sein Leibnizscher Pantheismus von niemandem freudiger als der Ausdruck der eigensten Welt- und Lebensanschauung aufgenommen als von Goethe. Beide hatten damit eine freie Höhe des philo-

*) So richtete Kant gegen die Angriffe Eberhards, eines der angesehensten Vertreter der Leibniz-Wolffischen Schule, die Schrift: „Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll" (1790); gegen Schlosser, einen Vertreter der Gefühlsphilosophie, die Schrift: „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie" (1796).



sophischen Gedankens erreicht, von welcher aus ihnen die gänzlich neue Wendung Kants nur als eine Verirrung erscheinen mußte, um so mehr, als er die Kluft zwischen Naturnotwendigkeit und menschlicher Geistesfreiheit, die man eben überbrückt zu haben glaubte, mehr als irgend ein Philosoph der Vergangenheit erweitert hatte. Aber während für Herder dieser Leibnizsche Pantheismus — der in seinen bedeutendsten und reichsten Schriften „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte" und „Gott, Gespräche über Spinozas System" zum Ausdruck kommt — das letzte Ergebnis seiner geistigen Entwickelung bildete, so war er für Goethe nur ein bedeutsamer und fruchtbarer, nicht aber der ausschließliche und endgültige Ausdruck seiner Weltanschauung, welche bei der freieren Beweglichkeit seines Geistes der Aus- und Fortbildung auch fernerhin nach allen Seiten hin offen stand. Herder wurde deshalb in den heftigsten, erbittertsten Kampf mit der Kantischen Philosophie verwickelt,*) der das Ende seines Lebens nicht wenig verdüstert hat; Goethe dagegen gewann schließlich zur Kantischen Ideenwelt, obwohl sie ihm immer etwas Fremdartiges blieb, den freien Zugang eines teilnehmenden Verständnisses. Er gewann ihn von zwei Seiten her: einmal durch Kants Kritik der Urteilskraft, in welcher Natur und Freiheit wieder versöhnt erschienen, sodann durch die Vermittelung Schillers. Dieser war nicht nur für Goethe der Dolmetsch Kantischer Ideen, sondern durch ihr eigenes beiderseitiges Verhältnis, indem Schiller vor allem nach Freiheit strebte, Goethe überall die Natur in den Vordergrund stellte, und doch beide, in engstem Bunde vereinigt, zu gemeinsamem Ziele gingen, zeigte sich wie an einem hervor-

*) Er hat gegen Kant vor allem zwei große Streitschriften gerichtet: „Metakritik" (1799) und „Kalligone" (1800).

ragenden Erfahrungsbeispiele die Berechtigung des schroffen Gegensatzes, welcher die Kantische Philosophie durchzieht, sowie das Recht Kants, ihre Versöhnung erst da eintreten zu lassen, wo sie allein gelingen kann, in der Welt des Schönen.

* * *

Es charakterisiert, wie Wilhelm von Humboldt treffend sagt, die hohe Freiheit des Kantischen Geistes, „daß er Philosophien, wieder in vollkommener Freiheit und auf selbstgeschaffenen Wegen für sich fortwirkend, zu wecken vermochte. Da er nicht sowohl Philosophie, als zu philosophieren lehrte, weniger Gefundenes mitteilte, als die Fackel des eigenen Suchens anzündete, so veranlaßte er mittelbar mehr oder weniger von ihm abweichende Systeme und Schulen.“ Dieser Geist freier Kritik, den Kant geweckt hatte, machte sich sehr bald schon nach dem Erscheinen seiner ersten kritischen Hauptschriften geltend, um fort- und umbildend auf seine eigene Lehre einzuwirken. Dabei trat zuerst mit besonderem Nachdruck das Streben nach Einheit der Weltanschauung zu Tage, aus dem ja auch der Leibnizsche Pantheismus hervorgegangen war.

Schon Reinhold, der erste Apostel der Kantischen Lehre, hatte in dieser Richtung eine, wenn auch unzulängliche, Umbildung der Kantischen Lehre versucht, indem er besonders in der Erkenntnislehre den Kantischen Gegensatz von Stoff und Form der Erkenntnis, Ding an sich und Erscheinung, sowie das Nebeneinander der verschiedenen Erkenntnisvermögen, als einen starken Mangel empfand. An einem anderen Punkte hatte Schiller eingesetzt, der, trotz enger Anlehnung an die Kantischen Ideen, bereits den Weg zur Ideenrichtung Schellings betrat, indem er zwar noch nicht die Einheit des Universums, aber doch die des Menschen, des individuellen wie des geschichtlichen, unter ästhetischen Gesichtspunkten zu gewinnen suchte.

Ihr Ziel erreichten diese Einheitsbestrebungen erst in der Philosophie Fichtes, der mit seinen grundlegenden Schriften bereits 1794 hervortrat, ein Jahr also, nachdem Kant mit der 1793 erschienenen „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" sein System zum Abschluß gebracht hatte. Fichte gewann die gesuchte Einheit der Weltanschauung, indem er die Freiheit zum beherrschenden Prinzip alles Seienden machte und die Natur zu einem Produkt des selbstbewußten Geistes herabsetzte. Erst in der Fichteschen Philosophie erscheint der Mensch recht eigentlich nicht nur als der Mittelpunkt, sondern als der Herrscher und Schöpfer der Welt; und der Titanenstolz des Menschen hat neben Goethes Prometheus keinen kühneren Ausdruck gefunden als in dem ganzen Geiste des Fichteschen Systems. Daher urteilten die Romantiker, hier erst sei die Philosophie vollendet: wie die französische Revolution den Staat, so habe Fichte das ganze Universum aus einem Grundprinzip heraus geschaffen; und ebenso erblickte Jacobi in der Fichteschen Lehre erst die Vollendung des Kantischen Systems, so daß ihm Kant nur als der Johannes, Fichte aber als der eigentliche Messias der spekulativen Vernunft erschien.

Von nun ab verfolgte der philosophische Gedanke, wie von unwiderstehlicher Gewalt geleitet, zunächst ausschließlich den idealistischen Weg, den Fichte ihm gewiesen hatte. Es galt, die Herrschaft der Freiheit, der Vernunft, des selbstbewußten Geistes, die dieser proklamiert hatte, nun auch in der Wirklichkeit aufzuweisen. Schelling tat es vornehmlich in der Natur, welche er als eine Stufenfolge geistiger Prozesse zu begreifen suchte; und dann führte Hegel die große Aufgabe mit Meisterschaft für das ganze Universum durch, indem er alles Seiende als vernünftig nachwies und zeigte,

daß die ganze Natur, wie das gesamte Menschendasein, das individuelle wie das geschichtliche, nichts ist als die stufenförmige Entwickelung des einen absoluten Geistes, der fortschreitend sich befreit, indem er zu sich selbst kommt, sich seiner immer mehr bewußt wird.

Mit der Hegelschen Philosophie erreichte die philosophische Romantik, die der poetischen parallel gegangen war, ihren Höhepunkt, aber eben damit wurde zugleich die Umkehr eingeleitet. Denn indem der selbstbewußte Geist, der vorher nur grüblerisch und träumend in sich selbst versunken war, nun in die gesamte Wirklichkeit eindrang, wurde er notgedrungen auch ernüchtert, und der Kampf der philosophischen Schulen tat ein Weiteres, um die Ernüchterung zu beschleunigen. Dazu kam, daß der Gang der politischen Ereignisse, die Veränderungen in der gesamten äußeren Lebensführung, die Anfänge der modernen Technik und das Aufblühen der mit realistischen Methoden arbeitenden Naturwissenschaften auch das Volk der Dichter und Denker allmählich in die rauhe Wirklichkeit hinausstießen. Bald stürzten die hohen Mauern ein, hinter denen man sich in dem milden Dämmerlichte der Romantik verschanzt hatte, und es begann ein allgemeiner Zusammenbruch der idealistischen Überzeugungen. Gleichzeitig begann die Philosophie ihren Weg nun ebenso beharrlich in realistischer Richtung zu nehmen als vorher in idealistischer, dort, ebenso wie hier, zuerst langsam, dann immer leidenschaftlicher und stürmischer. Den Übergang bilden Schopenhauer und Herbart, deren Systeme, obwohl längst entwickelt, nun erst allgemeine Anerkennung fanden: Schopenhauer, der die Unüberwindbarkeit des Zwiespaltes von Natur und Geist recht eigentlich zum Grundprinzip seiner Weltanschauung machte und in der Stimmung des Weltschmerzes zum Aus-

druck bringt; **Herbart**, der bereits ein geschlossenes System des wenn auch maßvollen Realismus aufstellt. Beide gehen auf Kant zurück und ihre Systeme wollen nichts weiter sein, als die folgerichtige Durchführung der Kantischen Philosophie, deren Grundgehalt nach ihrer Meinung von den Idealisten verdunkelt worden war, obwohl auch diese behauptet hatten, nur der wahren Lehre Kants zu ihrem Ausdruck verhelfen zu wollen.

Der Realismus, der solchergestalt, wiederum von der Kantischen Gedankenwelt als seiner Quelle gespeist, sich Bahn gebrochen hatte, geriet sehr rasch ins Extrem und artete zum Materialismus aus. Aber auch als dieser überwunden war, behauptete die realistische Richtung ihre Vorherrschaft, und der **Positivismus**, wie man sie jetzt nannte, vornehmlich beeinflußt durch englische und französische Philosophie, wurde die Signatur der Zeit. Auch jetzt erinnerte man sich wieder, daß ja die Kantische Lehre diesem Positivismus die mächtigste Stütze zu bieten vermochte, indem sie, wie dieser, alle Erkenntnis auf behutsame Erfahrung eingeschränkt wissen wollte. So knüpfte man unter dem Namen „Neu-Kantianismus“ wieder an Kant an, bald mehr in der ausschließlichen Richtung des Positivismus, bald mehr im Sinne einer Vermittelung zwischen diesem und einem gemäßigten Idealismus.

Die vielfachen Kämpfe, die so, wie bei den Achäern und Trojanern über den Besitz der Leiche des Patroklus, auch über den Besitz des wahren Schlüssels zur Kantischen Lehre entstanden waren und noch jetzt fortdauern, mußten endlich auch das Bedürfnis wachrufen, objektiv-historisch sie zu begreifen. Dazu wurde man um so mehr gedrängt, als die allgemeine Erschlaffung der philosophischen Produktion den Sinn für die Geschichte der Philosophie lebhaft geweckt hatte. So

versuchte man denn, auf exaktem Wege das historische Bild von Kants Zeit und seiner Persönlichkeit zu gewinnen und die „wahre“ Bedeutung seiner Lehre festzustellen. Die Hilfsmittel aller historischen Forschung wurden dabei auch hier benutzt, und es begann die — nicht immer besonders fruchtbare — Arbeit des Edierens der Kantischen Schriften, des Aufsuchens neuer Dokumente, die für Kants Leben und Lehre von Bedeutung waren, der philologischen Revision der Texte, ihrer Kommentierung im einzelnen und ganzen u. s. w. Noch ist diese Arbeit bei weitem nicht abgeschlossen, und eben jetzt nimmt sie wiederum bedeutenden Aufschwung und gewinnt eine weitere Ausdehnung.

* * *

Die Bedeutung, welche Kant für die Gegenwart besitzt, der Einfluß, den er ausübt, die Wertschätzung, welche man ihm heute entgegenbringt, ist bedingt durch zweierlei: einmal durch den vorwiegend historisch rückwärts gewandten Charakter unserer Zeit, dann durch die Probleme, welche sie selbst bewegen.

Unsere Zeit ist wie keine andere im stande und daher auch geneigt, alles unter historischen Gesichtspunkten, als ein Glied der ununterbrochenen geschichtlichen Entwickelung, zu fassen. In diesem Strome unaufhörlichen geschichtlichen Werdens gibt es für uns keinen Ruhepunkt, keinen absoluten Höhepunkt, über den nicht hinausgegangen werden könnte, nichts, was nicht bei näherer geschichtlicher Untersuchung an seiner originalen Bedeutung erheblich verlöre, weil jede geschichtliche Erscheinung tausendfach in der Vergangenheit und in ihrer eigenen Zeit wurzelt. Dieser geschichtlichen Betrachtungsweise ist auch Kant nicht entzogen geblieben, und so hat man namentlich sich bemüht, die einzelnen Keime und Wurzeln, aus denen

die Kantische Ideenwelt hervorgegangen ist, aufzuzeigen. Es war natürlich, daß gerade unter diesem Gesichtswinkel der geschichtlichen Betrachtung auch eine Reihe von Gebrechen und Mängeln zu Tage traten, welche man vorher, als man Kant nur vom Standpunkte der eigenen Ideenwelt beurteilte, kaum gesehen hatte. Denn gerade von bedeutenden Geistern gilt das Goethesche Wort, daß das Neue, was sie gebracht haben, ihre eigenste Tat ist, während sie mit ihrer Zeit immer durch bestimmte Fehler zusammenhängen.

Auf diesem Wege der geschichtlichen Betrachtung ergaben sich leicht einige Gebrechen des Kantischen Systems, die vorwiegend zeitlich bedingt sind. Wenn man nicht ohne Grund über die dunkle Schulsprache gerade der wichtigsten philosophischen Schriften klagt, über die Häufung der Termini, die Schwerfälligkeit und Umständlichkeit der Gedankenentwicklung und Beweisführung, mit einem Worte über den *scholastischen* Charakter seiner Darstellung, so läßt sich leicht nachweisen, daß Kant in diesem Punkte ganz von seiner Zeit abhängig blieb. Die Wolffische Philosophie, welche damals in Deutschland die herrschende war, hatte durchgängig diesen scholastischen Charakter. Sie war es, welche auf Kants geistige Entwickelung zuerst und am stärksten eingewirkt hat; und man wird nicht außer acht lassen dürfen, daß eine große Reform, wie sie Kant herbeiführte, immer gefährdet erscheint, wenn sie sich nicht anschließt an *die* Formen des geistigen Lebens, welche vorher in Geltung und Ansehen gestanden haben.

Diese Abhängigkeit von der eigenen Zeit beschränkt sich aber nicht bloß auf die äußeren Formen, sondern auch auf den Inhalt der Kantischen Ideenwelt. Der Grundcharakter der in Deutschland und ganz besonders in dessen Norden, in Preußen, herrschenden Aufklärung war der Dogmatismus und

der Rationalismus, d. h. auf der einen Seite die Zuversicht, daß die Kraft der Vernunft unbegrenzt sei, auf der andern Seite das Bestreben, alles von der philosophischen Ideenwelt auszuschließen, was der logisch disziplinierten Vernunft nicht zugänglich wäre. So umwälzend auch die Kantische Reform gewesen ist, ganz hat sie sich weder von diesem Dogmatismus noch von jenem Rationalismus zu befreien vermocht. Man kann vielleicht sagen, daß es eine Zeit gab, wo Kant völlig von allem Dogmatismus befreit war, in jener Periode nämlich, welche der Begründung seines kritischen Systems unmittelbar vorherging. Als aber der eigene Gedankenbau vollendet war, hielt er dessen Grundlagen wieder für unerschütterlich und war der Zuversicht, daß die Vernunft sich selbst nunmehr ein für allemal von ihren Irrtümern gereinigt habe, daß es unmöglich sei, die Philosophie nun auf eine noch höhere Stufe emporzuheben. Dadurch wird es erklärlich, daß er mit unwilliger Entrüstung von Fichte sprach, als dieser, der vorher nichts als sein begeisterter Anhänger gewesen war, den Versuch machte, einen ganz neuen Weg einzuschlagen — ein Schauspiel, das sich nachher in den von Kant ausgehenden philosophischen Schulen mehr als einmal wiederholt hat.

Noch stärker tritt in seiner Lehre der rationale Zug hervor, in Übereinstimmung mit der herrschenden Aufklärung, die in Preußen ihren Hauptsitz hatte. Den Titel, welchen Kant einer seiner grundlegenden Schriften gegeben hat: „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", kann man auch auf die anderen systematischen Schriften anwenden. Kant beschäftigt sich auch ebenso nur mit der Erkenntnis, der Moral und der Ästhetik „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Was außerhalb dieser Grenzen liegt, bleibt für ihn außer Betracht, auch dann, wenn es tatsächlich

von der größten Bedeutung ist. Man braucht nur daran zu erinnern, daß im religiösen Leben ja nicht die Vernunft und das Vernunftgemäße, sondern das Gefühl und das Gefühlsmäßige die entscheidende Rolle spielen; daher denn auch an diesem Punkte die Romantik, namentlich Schleiermacher und Schelling, einsetzen und nicht ohne Grund mit einiger Geringschätzung auf die Kantische Religionslehre herabblicken konnten. So ist es aber nicht bloß hier. Auch im sittlichen Leben, im Reiche des Schönen, in der Kunst, selbst auf dem Gebiete der Erkenntnis, ist das Gefühl von der größten Bedeutung, hier gibt es überall ein Irrationales, ein der Vernunft Unzugängliches, welches gewürdigt werden muß, wenn nicht alle Lebensgebiete in einer einseitigen Beleuchtung erscheinen sollen.

Aus diesem rationalen Zuge erklärt es sich auch, daß Kant der Tatsache der Entwickelung zu wenig gerecht wird. Die Erkenntnis, die Sittlichkeit, Religion u. s. w. betrachtet er immer nur als ein Festes, Gewordenes, nicht als ein Werdendes, weil dieses mit seinen unendlich vielen, für sich bestehenden, Entwickelungsstufen dem Verstande erheblich schwerer zugänglich ist als das Feste, das sich unter ein paar Begriffe fassen läßt.

Mit diesem rationalistischen Charakter der Kantischen Philosophie hängt es schließlich auch zusammen, daß uns so vielfach bei ihr eine leblose Systematik entgegentritt, bei der wir die Empfindung haben, daß die Wirklichkeit ihrer vollständig spottet. Nun ist es ja das Schicksal aller Vernunfterkenntnis, daß sie sich niemals vollständig der unendlichen Mannigfaltigkeit des wirklichen Lebens anschmiegen kann und daher mit ihrem Apparate von begrifflichen Einteilungen und Beziehungen den Schein des Starren, Unnatürlichen, Leblosen nie ganz vermeiden kann. Aber sie kann ihn doch bis auf

einen ganz geringen Rest vermeiden, und es ist ein Kennzeichen einseitig rationaler Betrachtungsweise, wenn jene Übelstände in besonders auffälliger Stärke hervortreten. So aber ist es bei Kant. Jeder, der dieses Netz von Einteilungen, und zwar von ganz regelmäßigen Einteilungen, übersieht, welches in der Kantischen Philosophie der Wirklichkeit gleichsam übergeworfen ist, empfindet das Unnatürliche dieses Verfahrens. Es gibt wenige philosophische Systematiker, bei denen das rein Systematische und selbst Architektonische, d. h. das Bemühen, zu einer geschlossenen Einheit des Gedankenbaues zu gelangen und innerhalb desselben wiederum eine durchgehende Regelmäßigkeit und Symmetrie zu erzielen, eine so große Rolle spielen, als bei Kant. Manche seiner Ideen sind fast ausschließlich aus diesem Streben nach systematischer Gleichförmigkeit hervorgegangen, und er selbst spricht oft mit einer Art naiver Verwunderung darüber, wie nun alles bei ihm sich so schön zusammenfüge und alles so regelmäßig geordnet sei.

Indessen darf man anderseits diesen Fehler des Kantischen Gedankengebäudes auch nicht zu hoch anschlagen. Wo neue einheitliche Formen auftreten, indem die alten vernichtet werden, da kann sich nicht sogleich diejenige lebendige Einheit entwickeln, welche die Natur auf ihren höchsten Stufen zeigt, die wir im Aufbau einer Zelle, eines Körpers, des geistigen Lebens einer Zeit oder eines Volkes, oder im Zusammenhange des gesamten Universums beobachten: der Organismus. In den Anfangsstadien menschlicher Entwickelung ist die Einheit nirgendwo eine organische, sondern überall eine willkürlich symmetrische, schematische, regelmäßige.

In diesen Fehler ist nicht nur die Kantische Gedankenrevolution verfallen, sondern beispielsweise auch die große

politische Revolution, die ihr in Frankreich parallel lief. Auch hier wurde die alte organische Einheit des politischen Lebens zerstört, um an ihre Stelle eine neue Ordnung zu setzen, deren Prinzip die systematische Gleichförmigkeit war. So trat an die Stelle der mit ganz verschiedenartigen Rechten ausgestatteten, auch geschichtlich ganz verschiedenartig gebildeten, Provinzen die regelmäßige Einteilung des ganzen Landes in gleichartige Departements, deren jedes wieder in gleichartige Arrondissements zerfiel u. s. w. Diese Einteilung ist ein Analogon zu der Kantischen Systematik, wo alles trichotomisch ist, d. h. immer drei Glieder auftreten, die ebenso wieder in drei Unterglieder zerfallen u. s. w. Es blieb dem neunzehnten Jahrhundert nach Abschluß der Revolution vorbehalten, sowohl jene Einseitigkeiten der politischen wie die der philosophischen Revolution wieder gut zu machen, indem man den Staat ebenso wie die Erkenntnis nunmehr als einen sich entwickelnden Organismus begreifen lernte.

Nichts wäre aber verkehrter, als diesen Gebrechen der Kantischen Begriffswelt, wie sie in der geschichtlichen Betrachtung besonders stark hervortreten, eine übertriebene Bedeutung beizumessen und sich deshalb skeptisch von seinen Ideen überhaupt abzuwenden. Das wäre ebenso verkehrt als der Versuch, den andere gemacht haben, an die Kantische Philosophie einen neuen Buchstabenglauben anzuknüpfen, bei dem es, wie bei jeder Art dogmatischer Gläubigkeit, notwendig Orthodoxe und Häretiker gibt. Im einen wie im anderen Falle ist man von wahrer Philosophie noch weit genug entfernt; denn diese kann niemals darin bestehen, sich ein philosophisches System bloß anzueignen oder es zu verwerfen: ein „Aner“ oder „Ist“ kann immer nur mit Vorbehalt als Philosoph bezeichnet werden — erst in der selbständigen freien

Reproduktion und Aneignung jedes einzelnen ist ein philosophisches System überhaupt erst wirklich vorhanden.

Wenn in dieser Weise die Kantische Philosophie in der Gegenwart von neuem Leben gewinnt, so kann sie nach mehr als einer Beziehung hin erneut von großer Bedeutung werden. Nur auf einige Hauptpunkte sei hier zum Schlusse hingewiesen. Die geschichtliche Entwickelung im neunzehnten Jahrhundert hat gezeigt, daß die Kantische Philosophie ein Janusgesicht hat, ebensowohl dem Realismus als dem Idealismus zugewandt ist. Heute ist die einseitige Hingabe an eine dieser beiden Richtungen im großen und ganzen überwunden, aber man steht noch mit einer gewissen Ratlosigkeit vor dem Versuch, zwischen ihnen die Einheit zu finden. Hier kann und wird auch, wie es scheint, der Königsberger Philosoph der Lehrer des kommenden Geschlechts werden. Seine ganze Ideenwelt wird ja von dem Grundgedanken beherrscht, daß die menschliche Erkenntnis auf der einen Seite begrenzt und bedingt ist durch den Stoff der Erfahrung, der ihr irgendwie zugeführt wird, daß es aber anderseits erst der Geist und nur der Geist ist, der lebendig macht, der erst eine wirkliche Erkenntnis schafft, indem er jenen Stoff formt, bildet und gestaltet.

Wenn innerhalb der Erkenntniswelt selbst der Gegensatz von Realismus und Idealismus die Gegenwart von neuem bewegt, so ist ebenso der andere Gegensatz: der Erkenntnis überhaupt gegenüber den andern Lebensmächten, oder, anders ausgedrückt, der Gegensatz des Rationalen und Positiven, mit erneuter Stärke hervorgetreten. Auch hier sind die Zeiten nun vorbei, da die eine dieser Richtungen fast ausschließlich herrschte: am Anfange unsres Jahrhunderts das Positive in der Restauration und Romantik, in der zweiten Hälfte das Rationale in

der Revolution und dem Positivismus. Für die Gegenwart ist der Gegensatz als solcher hervorgetreten und steht ihr wie ein großes Fragezeichen gegenüber. Auch hier kann niemand ein besserer Führer sein, als gerade Kant, der diesen Gegensatz zu überbrücken suchte durch den Geist einer freien Kritik. Dieser kritische Geist allein kann dem Rationalen ebenso wie dem Positiven gerecht werden, indem er einerseits fortschreitend das ausscheidet, was der Vernunft widerstreitet, andrerseits, vermöge der skeptischen Behutsamkeit, die ihn auszeichnet, jede positive Lebensbetätigung nach ihrem Werte gelten läßt und nicht beansprucht, daß der Verstand, wie es im Jahrhundert der Aufklärung geschah, sie alle tyrannisiert. Dieser kritische Geist im Sinne Kants ist imstande, zugleich mit Savigny und seinen heutigen Nachfolgern in der historischen Rechtsschule den eigentümlichen Wert und die beharrliche Natur der positiven Rechts- und Staatsordnung zu begreifen und doch zu gleicher Zeit ebenso lebhaft die Ansprüche des Naturrechtes zu verteidigen und an der Prüfung der bestehenden Zustände durch die autonome Vernunft sich zu beteiligen! Dieser Geist wird das Eigentümliche der positiven Religiosität voll anerkennen und sich bescheiden, daß hier eine Lebensmacht vorhanden ist, die mit dem Verstande nie ausgeschöpft werden kann; aber er wird sich ebensowenig das Recht nehmen lassen, auf dem Wege einer selbständigen Prüfung durch die Vernunft, alles ihr Widerstrebende nach Möglichkeit auszuscheiden und so das religiöse Leben allmählich dem fernen Ziele entgegenzuführen, das Kant als die reine Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft aufgestellt hat.

Wenn schließlich das moderne Leben allmählich immer mehr einen chaotischen Charakter angenommen hat, so daß die positiven Lebensmächte alle insgesamt gegeneinander stehen und

vergebens nach einem festen Punkte für das menschliche Dasein gesucht wird, so hat auch hierin schon Kant vor hundert Jahren den Weg gewiesen, indem er als den festen Punkt alles menschlichen Daseins das Sittliche bezeichnete. Unsere Erkenntnis ist schwankend und nie vollendet, im Reiche des Schönen, des religiösen Lebens, der geschichtlichen Entwickelung ist alles in unaufhörlichem Flusse begriffen, nur eins steht alledem gegenüber unverrückbar fest, seit aller Vergangenheit und für alle Zukunft: das ist die allgemeine sittliche Gesetzgebung, welche die Vernunft aus sich erzeugt hat. Hier ist daher der letzte Maßstab, an dem alles geprüft werden muß, und es mehren sich auch in der Gegenwart die Anzeichen, daß man sich dieser Tatsache von neuem bewußt wird. Ist das aber der Fall, so darf Kant in der gesamten Vergangenheit aller Jahrhunderte und selbst Jahrtausende als der größte Lehrmeister gelten; denn kein zweiter hat wie er die Reinheit und Erhabenheit des Sittengesetzes zum Ausdruck gebracht und durch Vernunft gesichert. —

Die Wirkung, welche ein großer Geist auf die entfernte Zukunft ausübt, läßt sich immer nur andeutungsweise ermitteln. Denn seine Ideen gleichen einem befruchtenden Gewässer, das nach allen Seiten mit tausend Verzweigungen das Land durchzieht; oft ist der Zusammenhang dieser Verzweigungen mit dem Hauptstrom nur mit äußerster Mühe erkennbar. Auch die Wirkung, welche Kant in der Gegenwart und Zukunft auszuüben vermag, ist keineswegs an die Form seines Systems, noch weniger natürlich an die Form oder gar an den Buchstaben seiner Gedanken gebunden. Im Gegenteil wird vieles erst recht wirksam werden, wenn manche der eigentümlichen Kantischen Formen zerschlagen werden, damit der Geist um so freier hervortreten kann. In diesem Sinne aber darf man

sagen, daß die Kantische Philosophie für alle Zeiten fortleben und weiter wirken wird, oder, um das summarische Urteil Wilhelm von Humboldts zu wiederholen: „Dreierlei bleibt, wenn man den Ruhm, den Kant seiner Nation, den Nutzen, den er dem spekulativen Denken verliehen hat, bestimmen will, unverkennbar gewiß: Einiges, was er zertrümmert hat, wird sich nie wieder erheben; Einiges, was er begründet hat, wird nie wieder untergehen, und was die Hauptsache ist, so hat er eine Reform gestiftet, wie die gesamte Geschichte der Philosophie wenig ähnliche aufweist."

Anhang.

Anmerkungen.

Allgemeines.

Eine Gesamtausgabe der Werke Kants ist zu Lebzeiten des Philosophen nicht veranstaltet worden. In den ersten Jahrzehnten nach seinem Tode war das Gedränge der nachfolgenden Systeme so stark, daß Kant überhaupt eine Zeitlang in den Hintergrund trat und an eine Gesamtausgabe seiner Schriften noch weniger gedacht wurde. Daher tritt eine solche erst ein Menschenalter nach Kants Tode hervor. Sie ist veranstaltet von den Königsberger Gelehrten Rosenkranz (einem Schüler Hegels) und Schubert (Leipzig 1834—42 in zwölf Bänden) und noch heute von großem Werte, nicht nur weil sie eine Hauptgrundlage für alle folgenden Ausgaben bildete, sondern auch weil sie die erste umfassende Lebensbeschreibung Kants (von Schubert) enthält, welche alles bis dahin zugängliche Material zusammenfaßte. Fast zu gleicher Zeit veranstaltete der Herbartianer Hartenstein eine Gesamtausgabe (Leipzig 1838—39 in 10 Bänden). Derselbe bearbeitete später eine neue Ausgabe (Leipzig 1867—69 in 8 Bänden), welche von den bis jetzt vorhandenen zweifellos die beste ist, weil sie nicht nur durch große Korrektheit sich auszeichnet, sondern auch die Schriften in chronologischer Reihenfolge vorführt, welche für das Studium die allein angemessene ist.

Im wesentlichen nach dieser Ausgabe ist auch die von J. H. v. Kirchmann in der „philosophischen Bibliothek" bearbeitet. Die wichtigsten Schriften sind auch in Reclams Universal-Bibliothek (in sorgfältiger Edition von K. Kehrbach) erschienen.

Eine umfassende Gesamtausgabe ist seit einigen Jahren von der preußischen Akademie der Wissenschaften in Angriff ge-

nommen worden. Von dieser Ausgabe, die, wie zu erwarten steht, der Kantforschung erst die feste wissenschaftliche Basis schaffen wird, sind bisher nur einige Bände erschienen, darunter vor allem in drei Bänden der gesamte Briefwechsel Kants (ein vierter Band soll dazu das Register und die nötigen Anmerkungen bringen) in vortrefflicher Edition von Rud. Reicke (Berlin 1900—1902).

Eine wertvolle Ergänzung der bisher erschienenen Gesamtausgaben bilden: Lose Blätter aus Kants Nachlaß, herausg. von Rud. Reicke (Königsberg 1889, 1895, 1899); ferner Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, herausg. von Benno Erdmann (Leipzig 1882 und 1884); ferner Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, herausgegeben von Pölitz (1817, 2. Aufl. 1830) und Kants Vorlesungen über die Metaphysik, herausgegeben von demselben (1821). Doch ist zu diesen Vorlesungen, ebenso wie zu den bei Hartenstein abgedruckten (Logik, herausgegeben von Jäsche [1800] und Pädagogik, herausgegeben von demselben [1803]), zu bemerken, daß sie keine unbedingt zuverlässigen Quellen der Kantischen Philosophie bilden, weil hier den Kantischen Gedanken vielfach fremde beigemischt sind, da Kant diese Vorlesungen in Anknüpfung an gebräuchliche Lehrbücher, die noch der Wolffischen Schule angehören, zu halten pflegte. Auch ist die Redaktion keineswegs überall zuverlässig. Die ebenfalls von Rink herausgegebenen Vorlesungen über physische Geographie (1802—03) liegen außerhalb des Gebietes der eigentlichen Philosophie, stehen aber an Zuverlässigkeit höher als die vorgenannten. Volle Authenzität beanspruchen die Vorlesungen über Anthropologie (1798) (s. oben S. 264), die unter Kants Mitwirkung herausgegeben wurden (die beiden letzteren Vorlesungen ebenfalls bei Hartenstein abgedruckt). — Ein Konvolut, an dem Kant in seinen letzten Lebensjahren arbeitete, und das deutlich die Spuren des geistigen Verfalls zeigt, ist teilweise von Rud. Reicke, dann in großer Ausführlichkeit von Alb. Krause publiziert und kommentiert worden.

Die Literatur über Kant ist zu einer unübersehbaren Fülle angeschwollen, nicht nur in Deutschland selbst, sondern in fast allen Kulturländern, in denen die Kantische Philosophie mehr oder weniger tief eingreifende, längere oder kürzere Zeit hervortretende, Einwirkungen ausgeübt hat. Es kann sich an dieser Stelle natürlich nicht darum handeln, auch nur die wichtigsten Schriften dieser Kant-Literatur namhaft zu machen, sondern nur einige Hinweise zu geben für diejenigen, welche sich eingehender mit dem Studium Kants beschäftigen wollen.

Eine Übersicht der wichtigeren Schriften der Kant-Literatur findet man in Überweg-Heinze's „Grundriß der Geschichte der Philosophie", Band III (9. Aufl. Berlin 1901). Für die neuere Zeit geben außer den philosophischen Fachzeitschriften, „Archiv für die Geschichte der Philosophie", „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", auch die in Königsberg erscheinenden „Altpreußischen Monatshefte" gute Übersichten der Literatur.

Seit 1897 erscheint sodann eine ausschließlich der Kant-Literatur und Kantforschung gewidmete Zeitschrift: „Kant-Studien", herausgegeben von H. Vaihinger. Hier findet man die ausgedehnteste Orientierung über alle Zweige der vielgestaltigen Kantforschung, auch über die der fremdsprachigen Länder.

Von den Gesamtdarstellungen des Kantischen Lebens und seiner Lehre ist in erster Linie das grundlegende Werk von Kuno Fischer zu nennen, welches Band 3 und 4 seiner „Geschichte der neueren Philosophie" bildet (erste Auflage Mannheim 1860 ff., vierte Auflage Heidelberg 1898 und 1899). Kürzere Darstellungen findet man in anderen geschichtlichen Werken, von denen außer dem oben erwähnten Grundriß von Überweg-Heinze nur die „Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz" von Zeller, ferner Windelbands „Geschichte der neueren Philosophie", Band 2, und als knappe geschichtliche Darstellungen Rich. Falkenbergs „Geschichte der neueren Philosophie", und K. Vorländer, „Geschichte der Philosophie", Band 2 (Leipzig 1902), genannt sein mögen.

Eine gemeinverständliche Darstellung gibt Friedrich Paulsen: „Immanuel Kants Leben und Lehre" (Stuttgart 1898) in Frommans „Klassiker der Philosophie".

Erstes Kapitel.

S. 25 ff. Eine Geschichte der Aufklärung, zu der natürlich die Entwickelungsgeschichte der romantisch-mystischen Gegenströmung ebenfalls gehört, ist leider noch immer ein unerfülltes Desiderat. Das umfassende Werk von Lecky, „Geschichte der Aufklärung (des Rationalismus) in Europa," wird Deutschland zu wenig gerecht, und Bruno Bauers Schrift über die deutsche Aufklärung ist vorwiegend Tendenzschrift, überdies ohne rechte quellenmäßige Grundlage. Am ehesten wird von selbständigen Darstellungen noch Tholucks „Geschichte des Rationalismus" dem schwierigen Gegenstande einigermaßen gerecht, obwohl hier die rein theologische Bewegung zu einseitig in den Vordergrund gestellt ist. Aber man findet kaum irgendwo eine adäquate Darstellung der engen Beziehungen der

mystisch-religiösen und später philosophischen Gegenbewegung gegen die Aufklärung, noch weniger über deren Verhältnis zu der späteren Romantik zwischen denen Kant das verbindende Mittelglied ist.

Zweites Kapitel.

S. 33. Über das Leben und den Charakter Kants besitzen wir drei größere Quellenwerke, welche noch heute die wichtigste Grundlage jeder biographischen Darstellung bilden müssen: die Lebensbeschreibung von Borowski, welche den Vorzug hat, von Kant selbst durchgesehen worden zu sein; dann die weit bedeutendere Darstellung von Jachmann (eine Schilderung in Briefform), und endlich die Schilderung der letzten Lebensjahre des Philosophen von Wasiansky (alle drei Königsberg 1804 erschienen). Viel neues Material hat sodann Schubert in seiner oben erwähnten Lebensbeschreibung beigebracht. Dazu treten eine größerere Anzahl kleinerer Quellenschriften, von denen genannt seien: Rud. Reicke: Kantiana (Königsberg 1860), E. Arnoldt: Kants Jugend und die fünf ersten Jahre seiner Privatdocentur (Königsberg 1882) und derselbe: Beiträge zu Kants Leben und Schriftstellertätigkeit (ebenda 1898); und endlich der oben schon erwähnte Briefwechsel Kants.

S. 37 f. In ähnlichem Sinne hat Kant selbst einmal in der „Anthropologie in pragmatischer Absicht" seine Vaterstadt Königsberg charakterisiert.

S. 38. Die Schreibweise des Kantischen Namens war ursprünglich „Cant". Da viele dies Wort „Zant" aussprachen, hat unser Philosoph erst im reiferen Alter das K statt des C eingesetzt.

S. 41. Vgl. über Franz Albert Schultz und ebenso über den später zu erwähnenden Lehren Kants, Martin Knutzen, die Schrift von Benno Erdmann: Martin Knutzen und seine Zeit.

S. 54. Auch Kuno Fischer z. B. deutet die Frage, die Schultz an Kant richtete, nicht in dieser doch am nächsten liegenden Weise.

S. 61. Über das innere Verhältnis Hamanns zu Kant wird man im allgemeinen sagen dürfen, daß es eine Zeit gab, wo beide sich in ihren Gedankenreihen fast unmittelbar berührten, die skeptische Periode Kants. Auch Hamanns ganze Gedankenrichtung ist durch und durch anthropozentrisch, — sein Lieblingsausspruch war der Satz des Hippokrates: πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα — er schildert und begründet das Sokratische Nichtwissen in Wendungen, die oft direkt an Kant erinnern — vgl. Hamanns ges. Schriften, herausg. von Roth, Band II, S. 34 ff. — und seine Übereinstimmung mit Rousseau — vgl. z. B.

Schriften II, 258 ff. — ebenso wie mit Hume hat er oft genug zum Ausdruck gebracht. Als dann Kant seine eigenen Wege wandelte, die von dem Hamannschen Beharren in der Skepsis weit ablagen, erhielt auch der persönliche Verkehr allmählich einen mehr äußerlichen Charakter. Vgl. Heinr. Weber: Hamann und Kant (München 1903; erst kurz vor Beendigung des Druckes dieses Buches erschienen).

S. 64 ff. Vgl. Kants Briefwechsel, Bd. I und II.

S. 73 ff. Vgl. W. Dilthey: Kants Streit mit der Zensur. Archiv. f. Gesch. d. Philosophie Bd. III; E. Fromm: Kant u. d. preuß. Zensur (Hamb. u. Leipzig 1894); derselbe: Zur Vorgeschichte der Kgl. Kabinetsorde an Kant vom 1. Oktober 1794, Kantstudien Bd. III; Kronenberg: Kant und Friedrich Wilhelm II in der Frankf. Halbmonatsschrift „Das freie Wort" 1903.

Vgl. auch Kants Briefwechsel, Bd. II, Jahre 1793 und 1794, insbesondere die Briefe an und von Kiesewetter, Biester, Campe, Stäudlin, de la Garde.

S. 77. Der zitierte Brief Hegels an Schelling ist datiert „Tschugg bei Erlach, 30. August 1795" (Hegels Briefwechsel, Band 19 der Gesamtausgabe S. 17).

S. 89, Schluß. Rauchs Denkmal in Königsberg ebenso wie seine Reliefdarstellung am Denkmal Friedrichs des Großen in Berlin (Lessing, Kant zuhörend) ist nach der Büste Hagemanns geschaffen, welche die Inschrift trägt: Lucifugas domuit volucres et lumina sparsit. Von Bildnissen Kants (Ölbilder, Zeichnungen, Stiche, Silhouetten 2c.) gibt es eine große Anzahl, und gerade in den letzten Jahren sind eine Reihe neuer zum Teil recht wertvoller Porträts aufgefunden worden (vgl. darüber die bisher erschienenen Jahrgänge der „Kantstudien"; ferner aus früherer Zeit: Minden, Über Porträts und Abbildungen Kants, Königsberg 1868).

Das Original des diesem Buche beigegebenen Porträts von Döbler ist 1791 entstanden, stellt Kant also auf der Höhe seiner geistigen Wirksamkeit dar (1790 erschien die „Kritik der Urteilskraft", 1793 die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"). Das Original befindet sich in Königsberg, eine Copie mit etwas veränderter Auffassung in der Schloßbibliothek in Weimar.

Drittes Kapitel.

S. 97. ff. Die Grundsätze, nach welchen Kant hierbei verfuhr, hat er geschildert in der Abhandlung „Von der Macht des Gemüts, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu werden", welche im „Streit der Fakultäten" abgedruckt ist.

S. 112. Vgl. auch den merkwürdigen Briefwechsel mit Maria von Herbert.

S. 115. Man sagt, daß Green, vielleicht auch Kant, das Modell der Hauptfigur eines Hippelschen Lustspiels „Der Mann nach der Uhr" gewesen sei, in welchem die pedantische Pünktlichkeit, die Karikatur einer vernünftigen Strenge in der Zeiteinteilung, als dankbares Lustspielmotiv benutzt worden ist.

Viertes Kapitel.

Man vergleiche hiezu wie zu dem nachfolgenden Kapitel die Schriften von Fr. Paulsen: Versuch einer Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie (Leipzig 1875) und A. Riehl: Der philosophische Kritizismus (Leipzig 1876 ff.).

S. 148 ff. Es ist nicht uninteressant zu bemerken, daß die Gesichtspunkte, welche hier Kant gegen die Überschätzung des mathematischen Verfahrens in seiner Polemik ins Feld führt, zum guten Teil auch von den polemischen Vorkämpfern der anti-aufklärerischen mystisch-romantischen Strömung des 18. Jahrhunderts schon verwandt werden. So äußert sich bereits der dem Pietismus sehr nahe stehende bedeutende Theologe Bengel im Anfang des 18. Jahrhunderts: „Die Mathematik gibt in gewissen Stücken eine gute Beihülfe, aber in solchen Wahrheiten, die ihrem Forum fremd sind, verliert man durch sie die Auffassungskraft. Indem man lauter bestimmte Vorstellungen haben will, verliert man die lebendigen." (Tholuck, a. a. O. S. 128.)

S. 162. Emersons Essay über Swedenborg findet sich in seinen „Representative men" (Repräsentanten der Menschheit): Zu diesen Repräsentanten der Menschheit rechnet er u. a. noch Goethe, Shakespeare, Napoleon, Plato — ein Beweis, wie hoch er Swedenborg stellte.

S. 164 ff. Vgl. Kronenberg: Kant und der Spiritismus („Zeitgeist", Juni 1903).

Fünftes Kapitel.

Gute Einzelausgaben der Kritik der reinen Vernunft mit Erläuterungen haben Benno Erdmann (6. Aufl. Berl. 1900) und K. Vorländer (Halle 1899) (letzterer mit sorgfältig gearbeitetem Register) verfaßt. Es empfiehlt sich indessen, aus den im Text entwickelten Gründen, nicht, wie es so häufig geschieht, mit der „Kritik der reinen Vernunft", sondern mit den Prolegomenis das Studium der kritischen Philosophie zu beginnen und dann erst jene folgen zu lassen.

Einen sorgfältig gearbeiteten sehr eingehenden Kommentar der „Kritik der reinen Vernunft" hat Vaihinger verfaßt (Stuttgart 1881 ff.).

Vgl. ferner die Schriften von Joh. Volkelt: Kants Erkenntnistheorie (Leipzig 1879), Herm. Cohen: Kants Theorie der Erfahrung (Berlin 1871), Kurt Laßwitz: die Lehre Kants von der Idealität von Raum und Zeit, gemeinverständlich dargestellt (Berlin 1883).

Sechstes Kapitel.

Für das Studium der theoretischen Ethik empfiehlt es sich, mit der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" zu beginnen, dann erst die „Kritik der praktischen Vernunft" folgen zu lassen.

Vgl. P. Menzer: Entwickelungsgang der Kantischen Ethik (Berlin 1897).

Achtes Kapitel.

Man vergleiche hierzu auch die beiden interessanten Briefe Kants an Lavater aus dem Jahre 1777 (Briefwechsel Bd. II), in denen wesentliche Grundgedanken seiner Religionslehre bereits deutlich ausgesprochen sind.

S. 306. Die zitierten Worte Humboldts finden sich in seiner Schrift „Ideen über die Grenzen der Wirksamkeit des Staates", von der Bruchstücke 1792 in Schillers „Thalia" veröffentlicht wurden. Das Ganze erschien erst lange nach Humboldts Tode (1845) im Jahre 1851.

Neuntes Kapitel.

A. Ästhetik. Eingehendere Würdigungen der Kantischen Ästhetik findet man in den geschichtlichen Darstellungen, namentlich in Fr. Th. Vischers „Ästhetik", Zimmermans „Geschichte der Ästhetik", Lotzes „Geschichte der neueren deutschen Ästhetik und bei Ed. v. Hartmann im ersten Bande seiner „Ästhetik". —

S. 344, oben. In dem Gedicht „Die Künstler", welches ebenso wie das Gedicht „Ideal und Leben" die Grundgedanken der Kantisch-Schillerschen Ästhetik in poetischer Form darstellt.

B. Teleologie. Kants Teleologie hat entscheidend eingewirkt auf die Entstehung der philosophischen Systeme von Schelling und Hegel (vgl. Hegels Vorlesungen über Geschichte der Philosophie).

Zehntes Kapitel.

In Bezug auf die Details der hier mit ein paar Strichen angedeuteten Entwickelung muß natürlich auf die geschichtlichen Darstellungen der neueren Philosophie verwiesen werden, von denen die hauptsächlichsten oben bereits genannt wurden. Eine spezielle Geschichte der Kantischen Philosophie gibt Rosenkranz im XII. Bande der Gesamt-

ausgabe von Rosenkranz und Schubert. Endlich bietet der Briefwechsel Kants (Bd. II u. III) überaus wertvolles Material. —

Wie sehr damals derartige große Ereignisse im geistigen Leben, wie die Kantische Gedankenrevolution, alles öffentliche Leben in Deutschland beherrschten, mag noch durch die eine Tatsache illustriert werden, daß, als Friedrich Wilhelm II zum Feldzuge 1793 nach der französischen Grenze sich begab und die Würzburger Studentenschaft ihn auf der Durchreise in feierlichem Aufzuge begrüßte, keinerlei Anspielung auf die großen politischen Ereignisse gemacht wurde, wohl aber alle Festordner und Chargierten große Schärpen trugen mit der lateinischen Inschrift: „Königsberg in Preußen und Würzburg in Franken, vereinigt durch Philosophie.“ Die Kantische Lehre war eben kurz vorher auch in Würzburg durchgedrungen.

S. 360 ff. Über das Verhältnis Herders zu Kant vgl. Kronenberg: „Herders Philosophie nach ihrem Entwickelungsgang und ihrer historischen Stellung“ (Heidelberg 1889), Kühnemann: Herders Leben und Werke (München 1895) und Anna Tumarkin: Herder und Kant (Bern 1896).

Über das Verhältnis Goethes zu Kant vgl. Vorländer: Goethe und Kant (Kantstudien, Bd. I, 1897 ff.). Das Wesentlichste berichtet Goethe selbst in der bekannten Stelle des Aufsatzes „Einwirkung der neueren Philosophie“, zu den kleineren naturwissenschaftlichen Abhandlungen gehörig.

Schillers Verhältnis zu Kant ist meisterhaft dargestellt in Kuno Fischers Schrift „Schiller als Philosoph“ (2. Aufl., Heidelberg 1894).

S. 366 ff. Über das Verhältnis Kants zur Gegenwart ist in vielfachen Abhandlungen geschrieben worden. Ich nenne hier nur den vortrefflichen Aufsatz von Paulsen: „Was uns Kant sein kann“, zum hundertjährigen Jubiläum der „Kritik der reinen Vernunft“, 1881, in der „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“ erschienen, und ebenso Georg Simmel: „Was ist uns Kant?“ in der Sonntagsbeilage der Vossischen Zeitung, 1896, Nr. 31—33.

Chronologie

für Kants Leben und Schriften.

1724. Immanuel Kant, geboren in Königsberg.

1723. [Christian Wolff, das Haupt der deutschen Aufklärung, aus Halle durch pietistische Einwirkung vertrieben.]

1727. [A. H. Franke, der bedeutendste Führer des Pietismus gestorben.]

1729. [J. S. Bachs „Matthäuspassion". Gotscheds (rationalistische) „Kritische Dichtkunst".]

1730. [J. G. Hamann, geboren in Königsberg (gest. 1788).]

1733. Kant bezieht das Collegium Fridericianum. F. A. Schultz, dessen Direktor geworden.

1740. Kant bezieht die Königsberger Universität. [Regierungsantritt Friedrichs des Großen.]

1747. Kants Schrift „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte".

1747—55. Kants Hauslehrer-Tätigkeit.

1748. [Humes „Untersuchung über den menschlichen Verstand".]

1754. Kants Schriften, Untersuchung der Fragen „Ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe" und „Ob die Erde veralte".

1755. Kants „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels". — Kants Habilitationsschriften „Über das Feuer", „Neue Beleuchtung der Grundprinzipien metaphysischer Erkenntnis" (1756) und „Physische Monadologie" — alle drei lateinisch geschrieben.

[Winckelmanns Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst.]

1756. Kants Habilitation. — Drei kleine Schriften über die Erderschütterungen jenes Jahres. — Die Abhandlung „Neue An-

merkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde". — [Ausbruch des siebenjährigen Krieges.]

1757. Kants Schrift „Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe".

1759. Kants Schrift „Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus". (Ganz im Leibnizschen Sinne.)

ca. 1762—82. Die Kantische Gedankenrevolution. — [Gleichzeitig die deutsche Literaturrevolution: Sturm und Drang.]

1762. Kants Schrift „Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren. — [Rousseaus „Emile" und „Contrat social" erscheint.]

1763. Kants Schriften: „Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen" und „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes".

1764. Kants Schriften: „Versuch über die Krankheiten des Kopfes"; „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen"; „Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral".

1766. Kants Schrift „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik".

1768. Kants Abhandlung „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume".

1770. Kant wird zum ordentlichen Professor der Logik und Metaphysik ernannt. — Die Grundzüge des kritischen Systems treten hervor in der Schrift: „Über Form und Prinzipien der sinnlichen und intelligiblen Welt" (lateinisch).

[Wendepunkt auch in der Literaturrevolution der Sturm- und Drangperiode: Goethe und Herder treffen sich in Straßburg.]

1775. Kants Abhandlung „Von den verschiedenen Rassen der Menschen".

1776—78. Kleinere Aufsätze und Rezensionen Kants über das Basedowsche Philanthropin.

1770—81. Entstehung der „Kritik der reinen Vernunft".

[1772 Lessings „Emilie Galotti", 1773 Goethes „Goetz", Bürgers „Leonore", 1774 Lessings „Wolffenbüttler Fragmente", Herders Sturm- und Drangschriften, Goethes „Clavigo" und „Werther", 1776 Lenz', Klingers, Maler Müllers, Wagners Sturm- und Drang-Dramen, 1779 Lessings „Nathan der Weise".]

1781. Kants „Kritik der reinen Vernunft".

[Lessing stirbt. — Schillers „Räuber". — Pestalozzis „Lienhard und Gertrud".]

1783. Garves Rezension der „Kritik der reinen Vernunft" in den „Göttinger gelehrten Anzeigen". — Kants „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können".

1784. Kants Aufsätze in der „Berliner Monatsschrift" (Organ der Aufklärung): „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" und „Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?"

[Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte" (bis 1791).]

1785. Begründung der Jenaischen Literaturzeitung, Organ der Kantischen Philosophie, durch Schütz und Hufeland in Jena. — Kants Rezensionen daselbst über Herders „Ideen"; Aufsätze in der Berliner Monatsschrift „Über die Vulkane im Monde", „Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks", „Bestimmung des Begriffes einer Menschenrasse".

Kants Schrift „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". —

[Goethes Gedichte „Edel sei der Mensch" und „Prometheus" werden durch F. H. Jakobi bekannt; des letzteren Schrift „Über die Lehre des Spinoza".]

1786. Kants Schrift „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft". Seine Aufsätze in der „Berliner Monatsschrift": „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte" und „Was heißt, sich im Denken orientieren?" —

C. L. Reinholds „Briefe über die Kantische Philosophie" beginnen im Herbst im „Teutschen Merkur" zu erscheinen.

[Friedrich der Große gestorben. Sein Nachfolger Friedrich Wilhelm II. — Goethe nach Italien.]

1787. [Herders „Gott" (Vereinigung von Spinoza und Leibniz), Goethes „Iphigenie", Schillers „Don Carlos".]

1788. Kants „Kritik der praktischen Vernunft"; sein Aufsatz „Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie" im „Teutschen Merkur".

1789. [Beginn der großen politischen Revolution in Frankreich.]

1790. Kants „Kritik der Urteilskraft". Sein Aufsatz „Über Schwärmerei und die Mittel dagegen".

[Goethes „Faust“ zuerst in Fragmenten veröffentlicht. — Jean Pauls „Schulmeisterlein Wuz“.]

1791. Kants Abhandlung „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee“. — [Das Ministerium Wöllner in Preußen.]

1793. Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Sein Aufsatz „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ in der „Berliner Monatsschrift“. — Der Zensurkonflikt. — [Schillers Kantische Abhandlung „Über Anmut und Würde“.]

1794. Kants Aufsätze in der „Berliner Monatsschrift“: „Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung“ und „Das Ende aller Dinge“.

[Fichtes Wissenschaftslehre. — Schiller und Goethe finden sich.]

1795. Kants Schrift „Zum ewigen Frieden“.

[Schillers Abhandlungen im Anschluß an Kant: „Briefe über ästhetische Erziehung“ und „Über naive und sentimentalische Dichtung“.]

1796. Kants Abhandlungen in der „Berliner Monatsschrift“: „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“ und „Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie“.

1797. Kants Schriften „Streit der Fakultäten“; „Metaphysik der Sitten“ („Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre“ und „Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre“); „Über die Buchmacherei, zwei Briefe an Herrn Friedrich Nicolai“. Die Abhandlung „Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen“.

Kant stellt seine Vorlesungen für immer ein. —

[Die Romantik in der Philosophie und Dichtung: Schellings „Ideen zu einer Philosophie der Natur“; Hölderlins „Hyperion“; Tiecks „Volksmärchen“; Schlegels Shakespeare-Übersetzung.]

1798. Kants Schrift „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“. (Vorlesungen.)

1799. Herders Streitschriften gegen Kant: „Metakritik“ und (1800) „Kalligone“.

[Schillers Wallenstein-Trilogie; Wilh. v. Humboldts „Ästhetische Versuche“; Schleiermachers „Reden über die Religion“; Schellings „Erster Entwurf der Naturphilosophie“; Friedrich Schlegels „Lucinde“; Jean Pauls „Titan“ (1800).]

1800. Kants „Logik“, herausgegeben von Jäsche.

1802. Kants „Physische Geographie", herausgegeben und bearbeitet von Rink.

1803. Kants „Pädagogik", herausgegeben von Rink.

1804. Kants akademische Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff, herausgegeben von Rink. — Kants Tod.

[1805 Schillers Tod; 1806 Schlacht bei Jena; Hegels „Phänomenologie des Geistes"; 1808 Goethes „Faust", erster Teil, erscheint; Herbarts „Metaphysik" und „Praktische Philosophie"; Alexander v. Humboldts „Ansichten der Natur"; 1819 Schopenhauers „Welt als Wille und Vorstellung".]

Register.

A.

K.

L.

M.

N.

S.

T.

U.

V.

Z.

Moderne Philosophen

von

Dr. M. Kronenberg.

Inhalt: I. Hermann Lotze. — II. F. A. Lange. — III. Victor Cousin. — IV. L. Feuerbach. — V. Max Stirner.

XI, 221 S. Geh. 4 M. 50 ₰; geb. 5 M. 50 ₰.

„In einer Darstellungsweise, welche den Leser von der ersten bis zur letzten Seite fesselt, erreicht der Verf. seine Absicht, mit diesen kurzen Monographien nicht nur zur Würdigung der einzelnen Philosophen, sondern des ganzen — etwa durch die Jahre 1825—1865 begrenzten — Zeitalters, dem sie angehören, beizutragen. Zugleich treten aber Persönlichkeit, wissenschaftlicher Charakter und Gesamtanschauung der einzelnen Philosophen in lebensvollen Bildern dem Leser entgegen."

„Theol. Litteraturztg."

Friedrich Nietzsche

und seine

Herrenmoral.

Von

Dr. M. Kronenberg.

35 Seiten. 8°. Geheftet 75 ₰.

Nietzsches Anschauungen über Wesen und Wert der Sittlichkeit erfahren in diesen Blättern eine nach Unbefangenheit und gerechtem Urteil strebende Kritik. Jeder, der sich mit Nietzsche's Moralanschauungen auseinandersetzen will, wird Dr. Kronenbergs in verständlicher und klarer Sprache geschriebenen Ausführungen mit Gewinn lesen!

Soeben ist erschienen:

Hamann und Kant.

Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Zeitalter der Aufklärung

von

Dr. Heinrich Weber.

1904. 15 Bogen 8°. Geheftet 4 M.; geb. 4 M. 80 ₰.

Hamanns Leben und Wesen, die tiefen religiösen Probleme seiner Weltanschauung und zumal seine Beziehungen zu den Großen seiner Zeitgenossen bieten gerade für unsere Gegenwart mit ihrer gesteigerten Sehnsucht nach Persönlichkeit genug des Interessanten. Denn nicht nur war Hamann selber eine eigenartige, ja oft groteske Individualität, sondern die von ihm ausgehende Wirkung beruhte hauptsächlich auf seinen Versuchen, in die Tiefen des Genies, d. i. der potenzierten Persönlichkeit auf oft dunklen Pfaden einzudringen . . . . Webers vortrefflich geschriebenes Buch, welches eine bedeutende Ergänzung zu der Kant-Biographie von Kronenberg bildet, verdient, in diesem Sinne durchaus modern, die ganze Beachtung aller geistig interessierten Kreise.

Vollständig liegt nun vor:

Goethe

Sein Leben und seine Werke.

Von

Dr. Albert Bielschowsky.

Zwei Bände:

Erster Band. 1.—4. Auflage. 33 Bog. 8° mit der Gravüre: Goethe in Italien nach Tischbein. Geh. ℳ 5.—; in Leinen geb. ℳ 6.—; in ff. Halbkalblederband ℳ 8.50.

Zweiter Band. 1.—3. Auflage. 47 Bog. 8° mit der Gravüre: Stielers Goetheporträt. Geh. ℳ 7.—; in Leinen geb. ℳ 8.—; in ff. Halbkalblederband ℳ 10.50.

Aus den Besprechungen des ersten Bandes:

Spielhagen hat das Werk ein wahres Labsal genannt und wir treten diesem Urteil bei.

Prof. Dr. **G. Egelhaaf** in der Württemb. Volkszeitung.

.... Was man von deutschen gelehrten Werken selten sagen kann, dies Werk liest sich spannend, packend, wie ein psychologischer Roman .... Goethe wird nicht dargestellt, er scheint sich uns selbst darzustellen. Dr. **Max Dreßler** in der Karlsruher Zeitung.

.... Das Buch gehört zu jenen schönen und seltenen Literaturerzeugnissen, in denen die Ergebnisse langjähriger Studien so vorgetragen werden, daß die gereiften Früchte dem Leser zum Genuß in den Schoß zu fallen scheinen. **Beilage zur Leipziger Zeitung.**

.... Nach dem, was vorliegt, zu urteilen, haben wir in dem Buche die beste Goethe-Biographie, die bisher erschienen ist ....

Geh. Reg.-Rat Dr. **J. Matthias** in der Düsseldorfer Ztg.

.... diese musterhafte Goethe-Biographie ....

Prof. Dr. **Max Koch** im Literarischen Zentralblatt.

.... Bielschowskys Werk ist darum nicht eines der vielen Bücher — es ist **das** Buch über Goethe, ein seltenes, ein großes Werk ... Dr. **Alb. Geßler** in der Nat.-Ztg. (Basel).

Dr. **Adolf Matthias,**

Geh. Reg.-Rat und vortragender Rat im Kultusministerium zu Berlin.

Wie erziehen wir unsern Sohn Benjamin?

Ein Buch für deutsche Väter und Mütter.

4. Auflage.

284 S. Elegant gebunden 4 ℳ

Wie werden wir Kinder des Glücks?

2. Auflage.

220 S. 8°. In Geschenkband 4 ℳ

Lebensbücher voll edler Kraft und Feinheit, welche nicht der modernen Kulturphrase dienen, sondern der wahren menschlichen Kultur, und welche eine noch viel weitere Verbreitung verdienen, als sie bereits gefunden haben. Der bekannte Ethiker Friedrich Paulsen nennt Matthias' „Benjamin" „ein Buch voll gesunden Menschenverstandes und schlichter Weisheit, voll ernsten Sinnes und guter Laune". Es sind davon rasch 4 starke Auflagen nötig geworden.

Frauentrost.

Gedanken für Männer, Mädchen und Frauen.

1.—4. Abdruck. 127 Seiten eleg. kart. 1 ℳ 80 ₰.

Verständlich und verständig will dies reiche und reine Buch eine Vertiefung und Verinnerlichung der Beziehungen zwischen den Geschlechtern, eine klarere Erkenntnis und eine gerechtere Beurteilung weiblichen Wesens und Wertes anbahnen. Nicht im Sinne der modernen Frauenemanzipation, noch weniger im Sinne des maßlos mißverstandenen und mißbrauchten „Er soll dein Herr sein" versucht dies in vollendet schöner Sprache geschriebene Buch, dem Weibe zu geben, was des Weibes ist, und im Weibe das Weib zu befreien.

